

人讀經人

後現代讀經的探索

何翰庭 著



若放在面前的是聖經和雜誌，你會選哪一本來看？

對於不少信徒來說，聖經不是很有吸引力。他們並非從沒有讀經，只是在過程中感到失望、無奈、沉悶和罪疚。到底有何因素影響信徒不讀經？作者綜合多年的事奉經驗，多角度分析影響信徒讀經的因素，進而針對現代讀經文化的迷思，建議一系列後現代讀經出路。本書極適合已信主一段日子的信徒、導師及教牧閱讀。



這是一本剖析文化、批判現代，同時引介後現代釋經的詮釋學讀本；細閱之下，可以見到作者關切青年信徒的讀經生活、視推動讀經為當務之急。此書若能引起討論或迴響，誠然是信仰群體的祝福。

吳慧儀

中國神學研究院聖經科副教授

本書是針對讀經現象的一個最創新、最真實、最完整、最深入的宏觀分析，指的不只是內容，更是分析方法，是每一位教牧同工及信徒領袖必讀的牧養指引。

沈志超

漢語聖經協會總幹事

Cat.No. MS-0506

ISBN 962-8838-52-0



HK\$50 初版一刷



Printed in Hong Kong



何 翰 庭

畢業於浸會學院物理系，曾往泰國宣教，後於中國神學研究院進修道學碩士課程。曾任FES大專部主任、訓練部主任和訓練中心主任。具有多年學生工作、畢業生工作和青少年事工訓練的經驗，關注的課題包括聖經詮釋學、團體動力、體悟學習和實踐神學等，近年從後現代角度反省傳統讀經。現為事工顧問及教練。

好書推介

後現代文化與基督教

關啟文、張國棟 編

HK\$138



後現代拜物教

——消費文化的神學批判

駱穎佳 著

HK\$55



後現代青少年事工

東尼·瓊斯 著 陳永財 譯

HK\$90



人讀經讀人——後現代讀經的探索

作者：何翰庭

責任編輯：吳秀麗

美術設計：侯慧美

出版：學生福音團契出版社

總代理：香港基督徒學生福音團契（市場部）

九龍觀塘偉業街 181 號協力工業大廈 12 樓

電話：2755 7711

傳真：2799 6977

承印：雅聯印刷有限公司

初版一刷：二〇〇五年十月

版權所有 © 2005 香港基督徒學生福音團契

Postmodern Bible Reading

by Ho Hon Ting

First Edition, October 2005

Copyright © 2005 by Fellowship of Evangelical Students (H.K.) Ltd.

All Rights Reserved

Cat. No. MS-0506

ISBN 962-8838-52-0

FES Press Homepage: www.fespress.fes.org.hk

經文取自《新標點和合本聖經》· © 香港聖經公會版權所有· 承蒙允許使用。

送給十五年來
在學生福音運動中
與我同行的
學生、畢業生和同工。



目 錄

前言		vi
第一章	現代信徒讀經的困局	1
第二章	影響教會的現代文化	17
第三章	現代的發展對讀經的影響	33
第四章	現代科學知識論的迷思	43
第五章	現代讀經的迷思	57
第六章	後現代中的讀經建議	73
附 錄	文章簡介	89

一、真理有多客觀？

Wink, Walter. *The Bible in Human Transformation*.
Philadelphia: Fortress, 1973.

二、從掌握、參與到實踐的聖經權威理論探索

Jodok, Dorrell. "The Bible in Postmodern Culture."
In *The Church's Bible: Its Contemporary Authority*.
Minneapolis: Fortress, 1989.

三、赤裸地自我觀照的後現代聖經研究

Collective Writers. "Introduction." In *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective*.
New Haven: Yale University Press, 1995.

四、在限制中開拓聖經詮釋的想像空間

Glodo, Michael J.. "The Bible in Stereo: New Opportunities for Biblical Interpretation in an A-Rational Age". In Dockery, D.S. ed., *Postmodernism: An Evangelical Engagement*. Illinois: Bridge Point, 1995.

五、轉向不追求肯定性的想像

Brueggemann, Walter. "Funding Postmodern Interpretation." In *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*. Minneapolis: Fortress, 1993.



前言

這本書原是半年安息年假的功課，現在能成書面世，實在要多謝FES的推薦。我不單把這本書視為自己十五年學生福音工作的句號，還看為一份回贈FES的禮物，或準確地說，是答謝學生福音運動給予我成長和學習的機會。寫作過程中，不少曾與我一起讀經的學生、畢業生和同工的面貌都在腦海中漂過。雖然這書探索的是後現代讀經，但其動力和靈感都不是源於後現代的論述，乃是十五年來與FES群體一起讀經的體驗和反省。起初是她們的疑惑、肯定、欣賞和批評，引發我深思我們的讀經進路是否出現問題。較為具體的反省是1996年畢業生團契主辦的「誤讀、悟讀」工作坊，其後在FES新同工讀經訓練中漸漸嘗試擺脫傳統的方法，直至2003年為FES主領「後現代中事工改革的探索」時，才較全面和專注後現代讀經這課題；本書後附的五篇文章就是當日與同工研讀的成果。縱使本書對歸納式研經方法有所批判，但重點並不是要推倒它，而是為學生工作與讀經這個課題探索另類進路的可能性，以致聖經能更具體地影響學生群體。這正是回應學生福音工作以「聖經

為本」的信念——神要透過聖經向學生說話，學生工作就提供機會或平台讓他們能夠聆聽這聲音。

本書的內容主要是針對現代讀經文化所呈現的迷思。過往有關讀經的討論都集中介紹方法，因我們以為有好的方法，就能保證有不錯的結果。我並不是要反對任何方法，因這是無可能的；就如我並非要全面推倒現代，事實上本書的論述是頗現代的。我只是強調，讀經方法背後是帶著一定信念和價值的，同時處境文化亦影響信徒讀經的方法。兩者都對讀經的結果有實質的影響，是我們探索讀經時不容忽略的課題。這瞻前顧後的探索本身是一個艱鉅的工程，非靠個人的力量所能完成，亦非一次論述所能明言；我只是盡己所能把所知的與大家分享。所以這書不是一個結論，倒是一個漫長探索和對話的開始。

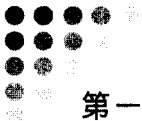
此書能完成實在要多謝一些人在寫作的前、中、後期給予支持、意見和幫助。在時序上，首先多謝柯子明先生，他不計較地將「誤讀、悟讀」筆錄下來；其次是不斷支持和鼓勵我寫作本書的張慧嫻女士；多謝出版部張小鳴先生支持此書的出

版：盧家碧小姐在「後現代事工改革」中給予協助。在成書過程中，十分感激楊玉珍小姐耐心地將我怪獸般的字體輸入電腦，還有出版部編輯吳秀麗小姐為枯燥的文字和討論增添色彩。多謝新加坡的廖乃慧女士讀畢全書，並指出此書的讀者群不清晰；正在加拿大進修的駱穎佳先生道破全書格局偏向科學性，並提出有關真理與美學的討論不足。對我來說，前者實已迷途，後者仍是可追，請多見諒！最後，多謝每一個閱讀此書的人，無論贊成我的論點與否，你的參與就是對我的鼓勵。

萬事都互相效力，叫愛神的人得益處。

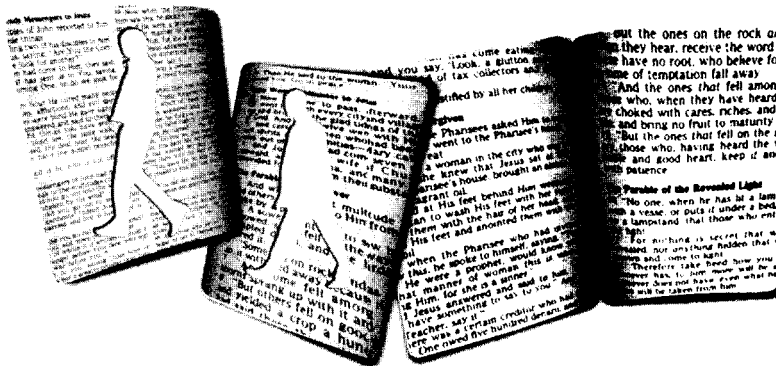
翰庭

二〇〇五·中秋



第一章

現代信徒讀經的困局



「若放在面前的是聖經和《壹週刊》，你會選哪一本來看？」

這是在訓練別人的課程中喜歡發問的問題，而聖經並不是大部分人的選擇。這是一個諷刺，諷刺在於他們坦率地回答問題，和真誠地參加一個有關讀經的課程，但聖經對他們來說卻不是很有吸引力。第二個慣常發問的問題是：「有哪一段（非一句）經文是常在心中，或可以想起來的？」不難想像，大部分人沒法記起熟悉的經文。他們在受到挑戰的緊張情況下，甚至可能連常背誦的主禱文也忘記了。

一個告急的課題

對我來說，信徒的讀經生活是香港教會一個告急的課題，其危機不在於甚少信徒每日靈修，而是聖經在信徒生活中沒有位置，或者聖經在他們的生活中起不了作用。他們不相信聖經是神的話嗎？不是！可是這只是認信而已，單單停留在頭腦中。他們沒有讀過經嗎？非也！只不過大部分信徒經驗到的是失望、無奈、沉悶和罪疚。罪疚的感覺使一些人認為自己不配

讀經，或聖經不是給他們這類基督徒讀的。在教會慣常把靈修浪漫化的情況下，在靈修中體悟神和領受神的指導是經常被強化的內容，其中從讀經獲得的亮光、信息和屬靈引導也是聚會中分享的主菜。信徒間似乎流傳著一個神話，就是只要你讀經，就會有所得著。現實是，很多信徒只花短短五至十分鐘靈修，從聖經中尋索亮光，結果空手而回，這種失望是可以理解的。信徒對信息甚為渴求，可是在尋求的過程中，卻不斷經驗失望，難免感到無奈。老實說，人的心理總是傾向擺脫這些負面的感受；再加上有些信徒實在感到所謂的聖經信息十分沉悶，不是信心就是愛心或是盼望，並且信息多流於表面，未能觸及深層意義，使人難以尋索新意。在動力漸漸減退的情況下，結果大部分信徒不願拿起聖經來讀（固然當中亦涉及各人的個別因素）。

作為一個相信聖經並知道自己應該去讀的人，卻又沒有拿起來讀，就最容易產生罪疚感。起初罪疚感能夠產生一點負面的推動力，使人再拿起聖經；但拿起來讀後又是失望、無奈或沉悶，最終還是再放下。所以，告急的情況不單在於聖經在信徒的生活上不能起作用；而且信徒在讀經生活中，不能享受自己的信仰。拿起聖經，帶來的是失望、無奈及沉悶，放下則帶來罪疚感，更痛苦的是信徒並沒有把這種罪疚感帶到主的面前，反而只是獨自去承擔。然而，我最擔憂的是，有些信徒連這些感覺也沒有了，聖經對他們來說，就只是別人在星期天所讀的字句，除此之外聖經在他們生活中無言無語，不留痕跡。

這並不是說由失望至罪疚感是一條必經的路，但這是很多基督徒在讀經生活上很實在的感覺。我亦遇見過一些弟兄姊妹仍然享受讀經，可是他們只屬少數。問題是我們往往著眼於少數人的成果，而忽略甚至否定大多數人的困難，以致很快將問題簡化，歸咎為個人屬靈問題，例如讀經沒有得著信息是因為我們不愛慕主的話。這樣的說法不單未能解決問題，甚至帶給人更大的罪疚感，加劇問題的嚴重性。

信徒讀經生活的危機不單在個人層面發生，也在群體層面出現。簡單而言，聖經在信徒群體生活中也不能起到積極的作用，而信徒在群體生活中，亦未能享受讀經的樂趣。在教授不同的訓練課程時，我發覺現時很少教會有固定的小組查經聚會，或在很多團契或小組裡，查經只是眾多活動裡的其中一項。其中一個原因是很多信徒感到帶領小組查經的難度甚高，並且對小組查經的印象是甚為沉悶。沉悶的感覺不單是因為讀不明白，還因為小組的動力十分低。有些組長甚至把自己當作講員，把小組查經看為講道或主日學，在共同查考中獨白。而較為進步的、以問答形式進行的小組查經，則會令到很多組員要猜想組長提問背後的答案，以致他們感到乏力：首先是不能理解提問背後的邏輯，其次是害怕答錯，更害怕被組長標籤為「誤入歧途」。最後大部分組員只好無奈地面對大家因避免答錯而換來的沉默。很多人在小組查經中都只是等待，等待組長揭曉所提問的答案，等待組長講出從釋經書抄來的聖經正解，等待這磨人的時段趕快結束。正由於組員有這樣的表現，作組長

的就越感到壓力。或者我應更準確地說，那些讀經能力稍遜或缺乏自信的組長就更感到壓力。這些互相關連的因素是甚麼呢？又是個人屬靈狀況的問題嗎？在多次讀經訓練中，我均被學員問及如何解決小組的沉靜時刻。對我來說，要打破組員的沉靜，就得先理解產生沉靜的原因；若是小組文化和習慣使組員沉靜，我們就不能單從個人的角度去處理。

基督教雖然在宗教改革時期擺脫了大公教會以權威宣講剝奪信徒解經權利的謬誤，但在二十一世紀的香港教會，信徒似乎已放棄了這種權利，而教牧同工在堂會也獨力肩負起解經的責任。近年來，本來出於善意的釋經講道似乎使信徒形成一種印象，認為教牧同工在講壇上的聖經講解才是正解。這印象使信徒更被動地聆聽別人的正解，無意中加強了信徒認為自己無能力去讀經的信念。這亦使信徒對講道有所要求，甚至批判，因為他們在外面聽到一些所謂更精彩和準確的解經。同時，一些教牧同工亦因此而感到講道有壓力。我不是要否定講道的重要性，更不是否定講道給信徒帶來的幫助，而是從信徒讀經的角度看，以上的描述是值得我們深思的——這現象出現的原因是甚麼呢？又是個人的因素嗎？可能有些人很快便指出，無論是聽道或講道，這均是關乎個人態度的問題；但我們不要忘記，持這種態度的人也往往受著身處的群體和文化影響。

個人因素以外

最近在書室看書，偶然翻閱一本基督教雜誌，看到一篇論信徒讀經的文章，閱讀的過程中憤怒漸漸萌生。文章的主旨是：若信徒沒有興趣讀經，就應該懷疑自己是否得救。作者的論點十分簡單，得救的人應該愛主，愛主的人自然會愛慕神的話語；若不愛慕主的話語，便應懷疑自己是否得救。我不否定愛慕聖經的是得救的人，但推論不能倒轉過來：不愛慕聖經的人就尚未得救。固然，作者沒有用絕對肯定的字眼，但卻以一個有極高可能性的調子來演繹。對我來說，這樣的論調有恐嚇成分，為了鼓勵信徒讀經而恐嚇他們，豈不是將更大的罪疚感加諸他們身上嗎？這是我感到憤怒的原因。其次這論調會將信徒讀經的課題過分簡化為個人問題，而忽略了其他重要因素。當然，我也不否認信徒缺乏興趣讀經是與屬靈狀態有關，但我不贊成單單強調這種看法，特別是把屬靈狀態推至得救層面的講法。若忽略其他因素而只著重個人因素，只會令信徒的無力感和罪疚感越來越重，結果他們更無能力面對聖經。我認為要面對這個課題，應先以一個立體的角度思考，而在解釋這立體角度之前，讓我們先看主耶穌在馬太福音 13:3-8 的比喻。

祂用比喻對他們講許多道理，說：「有一個撒種的出去撒種；撒的時候，有落在路旁的，飛鳥來吃盡了；有落在土淺石頭地上的，土既不深，發苗最快，日頭出來一曬，因為沒有根，就枯乾了；有落

在荊棘裡的，荊棘長起來，把它擠住了；又有落在好土裡的，就結實，有一百倍的，有六十倍的，有三十倍的。

主接著在馬太福音 13:19-23 解釋這個比喻：

凡聽見天國道理不明白的，那惡者就來，把所撒在他心裡的奪了去；這就是撒在路旁的了。撒在石頭地上的，就是人聽了道，當下歡喜領受，只因心裡沒有根，不過是暫時的，及至為道遭了患難，或是受了逼迫，立刻就跌倒了。撒在荊棘裡的，就是人聽了道，後來有世上的思慮、錢財的迷惑把道擠住了，不能結實。撒在好地上的，就是人聽道明白了，後來結實，有一百倍的，有六十倍的，有三十倍的。

這個撒種的比喻是論述天國的道理在人身上所產生的效應，這並不同我們現今所討論信徒讀經的課題；在主耶穌時代，現今信徒讀經的形態不可能出現，因為當時擁有聖經是一件難事。但我希望嘗試借用耶穌在這段經文中的分析來探討這個課題。這個比喻用了四種土地來表達神的話與人相遇的過程，包括路旁、淺土、荊棘和好土。不同的土地有不同的開始、過程和結果。從馬太福音 13:19-23 來看，耶穌提到個人對天國道理有不同的反應，分別是聽見卻不明白、歡喜聽見但沒

有生根、聽了道和聽道明白，這裡並沒有提到為何有些人會聽得明白、有些卻聽不明白，也沒有解釋「根」是甚麼意思。對我來說，主耶穌雖然提到個人的狀況，卻沒有分析個人的屬靈狀態。另外，耶穌提出影響效果的環境因素，分別是奪去撒在人心的道的惡者、人所遇到的患難和逼迫、迷惑人的世上思慮和錢財。惟一沒有提到的，是那落在好土的種子，即聽道明白的人面對的環境因素。

借用這段經文來比照信徒讀經的課題，提醒我們讀經不單是一個閱讀行動，也是一個閱讀過程，包括讀經的時刻、讀經後的反應和最後的結果。今天我們的焦點常常集中在讀與不讀，往往忽略讀的過程和讀後發生的事情。為何那麼多信徒在初信時熱心讀經，過了幾年卻變得疏於讀經和冷淡非常呢？是過程中出了問題嗎？我們有集中探討這過程中的課題嗎？其次，讀經不單受個人因素影響，也受環境因素影響。對我來說，不單看個人，也注意環境，甚至看重個人與環境的互動性，這就是一個立體的角度了。

立體的角度

所謂立體的角度，其意義有三。第一我們不應從單一的向度來看現今信徒讀經的情況，特別不應該單從信徒的屬靈狀況來看，這並不是因為這向度不重要，只是這樣對信徒不公平，亦對問題的認知不充分。就算是從個人向度來看，信徒作為

人，也不單受屬靈的狀態影響，還有心理、社會和群體的因素。第二，我們要找出影響信徒讀經的多元因素。閱讀的過程一定牽涉讀者與被讀的聖經，而閱讀的環境就是影響讀者的群體，和同時影響讀者及群體的文化。因此，至少有四種因素影響信徒讀經：

1. 個人因素
2. 聖經因素
3. 教會因素
4. 文化因素

後三個因素往往在探討信徒讀經生活時被忽略。上面提及的「不公平」就是指要信徒個人承擔其他三個因素所帶來的問題。立體角度的最後一個意義是，這些因素都在信徒讀經生活中互動著，例如文化之所以影響讀經生活，不單因文化正塑造讀者的日常生活，還因這生活影響讀者對聖經的看法。同時文化亦滲入教會的價值觀和行事方式中，間接地影響信徒的信仰生活。這一切，無論是間接或直接，都介入了信徒的讀經生活中。這裡我重申，我並非要否定個人屬靈狀態對讀經生活的影響，而是指出單從這角度評價信徒的讀經生活是不足夠的。又正因坊間或教會的教導強化這向度，這方面的論述已十分豐富，我將會在本書中略去這方面的討論。

聖經因素

撇開聖經的信仰本質和意義，對很多信徒來說，它是一本沉悶的書。這並不是說聖經從未使他們感到興奮甚至驚訝。在慕道或初信時，信徒因著對生命重整的渴望，在聖經中經歷了獨特的耶穌，找到跟世界截然不同的價值觀，也在內心經驗聖靈的啟迪、體悟由生命被轉化而來的喜樂和平安。只是，若信仰未能深化，很多信徒便會在現實中失卻讀經的樂趣。這好像撒種在淺土地上的情況：人聽了道，當下歡喜領受，只因心裡沒有根，不過是暫時的。信徒在讀經生活中扎不了根，從現實的角度看，這不單關乎土地的因素，還有種子的原因。正如上述所講，沉悶有著個人主觀因素，也有著聖經作為一本書的因素。聖經不單是神的書，也是一本人的書，強調前者肯定了聖經的功效，但我們卻不應掩蓋後者。我們不能因為它是聖典，便故意忽略它的難處。首先，聖經寫成的年代與現今相差至少二千年，當中很多生活課題與現代信徒所面對的已不大吻合，例如失業、投資、消費、投票、遊行、考試和核心家庭等等都是現代社會文化體制衍生的貼身課題，是古代的農業及畜牧社會難以想像的。有一次與朋友通信，她提醒我聖經已陪伴西方人最少二千年，但與華人文化相遇卻只有一百多年。這差距亦說明了華人信徒對聖經有陌生感覺。

我深信聖經對人性有深刻的描述，亦有對人生的核心價值作出指引的重要功用，但不要忘記，這些都需要我們對聖經有

深入的領悟和體會才可達成。可是，聖經大部分經文都是敘事和詩歌體裁，要從這些經文攝取價值觀，並不是一件容易的事情，更何況對應信徒現實生活的問題，亦決非片段、零碎和短暫的讀經生活能做到的。

事實上聖經作者與現代信徒的旨趣差距甚大，要信徒在讀經這條迂迴曲折的路上得到成效，實在舉步為艱。這並不是說聖經無用、無價值和無意義，而是信徒帶著現實生活的旨趣和教會的教導去看聖經時，既無法開展有趣或適切的課題，亦不能得到有用的幫助。再加上大多數華人信徒讀的聖經都是《和合本》，所用的文字是約一百年前的中文，使信徒（特別是中文不太好的）更難讀得明白，結果信徒每次讀經時，都只注意一些屬靈的字句：信心、愛心、盼望、傳福音、奉獻、順服、服事、聖潔等字眼，若多年讀經都只是重複這些字眼，怎不叫人生悶呢？我無意將信徒讀明聖經的可能性推倒，而是現實確實有從聖經而來的困難。要跨越這些困難，就要先了解困難的所在。問題是信徒所屬的信仰群體是幫助他們面對，抑或加增了困難的程度呢？

信仰群體因素

人不單是個體，也是群體的一分子，個人的行為既深受他的過去影響，亦被他所屬的群體左右。過往我們視讀經為個人與經文之間的交往，忽略了閱讀背後也有著群體性。例如一個

強調靈恩的信仰群體，無論是講道或聖經教導，都會強調有關聖靈、神蹟、醫治及權能的經文，並會以一種靈恩角度去看聖經。信仰群體的傳統和著重點會慢慢植根於信徒的觀念中，尤其是初信的人，當他們打開聖經閱讀時，在他們下意識裡，這些觀念就會跑出來。另外，大部分堂會都相信群體在推動信徒讀經一事上責無旁貸，所以大部分堂會每年的事工計劃都會包括讀經計劃。事實上，這些計劃的確能幫助信徒更努力讀經。問題是堂會只看到自己在推動信徒讀經這課題上要付的責任，卻看不到教會本身也有很多因素正影響著信徒的讀經生活。

首先是教會對聖經的定位。在教義上，教會視聖經為神的啟示及信仰的權威，但在實踐中卻輕視了聖經的主體性，無意中將聖經過分工具化；意思是我們沒有真正聆聽聖經，只是把聖經視為達到目的的工具。聖經被我們利用多於作為我們的指導，在現實中，聖經不再繼續向我們啟示神的真理，而是被用來證明我們所持守的信念。很多時候當我們打開聖經與人談道，皆傾向用經文護教多於讓他們體會聖經。我明白持守既有信念而不隨意放棄的重要性，但不要忘記，這一切信念都需要受到聖經本身的批判。在信徒的讀經生活中，不難看到這種護教和持守信念的現象。在過去帶領小組讀經的時候，我經常碰到組員執著的不是經文，而是他們的信念。記得有一次與一群高中學生閱讀加拉太書2:1-10，這段經文講述保羅完成第一次宣教旅程後到耶路撒冷分享的情況。我問他們對這段經文有何感受時，他們不經思考就回答：這段經文是講傳福音的，因為

經文裡有「傳福音」這三個字，且多次重複「福音」二字。這樣讀經就變成搜索那些我們以為重要的字眼，而這些字眼亦在小組讀經中成為標準答案。就是現在，我仍經常聽到一些人引用馬太福音24:6-7來指出戰爭反映末日已臨近，這是一直以來慣常的看法。但主耶穌在此處的意思是不要因戰爭而感到驚奇，戰爭在歷史中是必定發生的。把聖經工具化，就是沒有真正引導信徒去聆聽神的話，反而是聆聽我們對信仰的演繹。

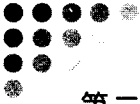
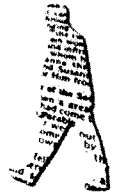
聖經被工具化的另一現象，就是信徒把聖經看為生活上排難解紛的百科全書；我們很快便抽離經文的處境，用經文來支持我們的行為模式和道德取向。聖經並沒有被帶進信徒的生活中，而是被用作應付生活。或者說，信徒的生活並沒有聖經，有的只是由別人轉述的、聖經中的生活原則。問題是，這些原則不是太抽離，就是太獨特，未能反映聖經的核心價值，並且多流於「可以……不可以……」的道德二分化。這是由於我們急於應用聖經，或急於證明聖經有用，但結果卻是越幫越忙，把原本內容豐富精彩的聖經，簡化為一大堆原則。本來聖經可以讓人感受生命的動力，可是現代很多信徒感到的卻是聖經的規範性而非生命力。在實踐中碰到困難的信徒，往往會放棄在星期一至五實踐信仰，有些甚至會開始質疑聖經是否真的在生活中有效。在這些情況下，教牧仍認為聖經有話對他們說嗎？仍可找到一些內容安慰這些不能實踐原則的人嗎？

第二個影響信徒讀經的群體因素，是教會對讀經的取向。我們不單強調聖經工具化，亦看重讀經的效率。我們認為讀經

的成效只取決於能否達標中靶，卻完全忽略了讀經本身這過程。我們忽略讀經的主體，亦忽略讀經過程中所發生的細節，只是集中看讀經的結果——是否達到正解。在聖經難解的前設下，著重正解自然會導致信徒強調並高舉解難的方法。這樣的取向看似理性和公平，但事實上卻造成一種精英文化，而以正解作為惟一目標亦使讀經變成競爭——我們在小組中要比較哪一個解釋較準確，因正解本身有排他性。我想指出的是，教會所強調的解經方法是不容易學習的；就是經過幾年神學訓練的牧者也難以拿捏。結果很多人很快便求助於擁有正解的釋經書。我聽過一間教會小組查經的做法，是組員拿著不同的釋經書作比較。此外，在小組研經訓練中，也有不少組長表達他們在預備帶查經時往往看釋經書多於看聖經。對不熟悉或未能掌握解經方法的信徒來說，他們認為自己很容易會誤解聖經，單靠自己是不容易達到正解的。然而我們不是說聖靈能啟迪人嗎？問題是如何在讀經的過程中與聖靈相遇這個課題，在華人教會中幾乎是交白卷！在精確的解經方法中，信徒自覺無能；在高舉正解中，信徒亦覺無分；在等候聖靈的啟迪中，信徒更是有點兒迷失。

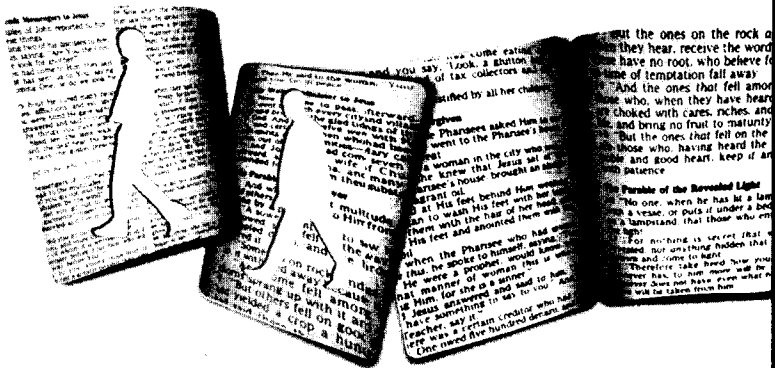
最後是教會向信徒提供讀經的實踐。正如前面所說，教會一方面強調艱深的解經方法，另一方面卻將讀經生活簡化後再浪漫化。教會在設計讀經計劃時，最著緊推動信徒去讀，很少設計一些可實踐的場景，讓信徒體驗我們所浪漫化的情景。我們只在口號上推動、紙上談兵，卻沒有與信徒一同經歷讀經，

並從中指出困難和精彩所在。換言之，信徒一方面被教導讀經的好處及功效，另一方面卻無從體驗這一切。代價和努力不斷付出，理想回報卻遲遲不兌現；信徒真實體驗的是困難和挫敗。若信徒在讀經生活上出現問題是由於個人限制，信仰群體同樣也為他們設了限制。借用撒種的比喻來說，教會提供怎樣的土壤，讓信徒在當中成長？我們可注意到作為土壤的教會因素嗎？這可能給你一個印象，我正在怪責教會；作為教會的一分子，我絕對無意抽離其中而自義，在三十年的信仰歷程中，我也經歷過信徒讀經的掙扎。在十多年的學生工作中，我亦犯了以上的錯誤，將聖經工具化，炫耀自己掌握解難的方法。只不過在多年與學生共同經歷讀經的困難和精彩，及近幾年的讀經訓練中，我感受到的不再是成就感，而是無奈和痛心，痛心的是大部分信徒並不能享受到信仰，更不能享受到聖經，這是教會的錯嗎？這不是本書要答的問題。我只想指出教會亦是受害者，教會被現代文化侵蝕得很深而不自覺。個人既受著群體影響，群體與其所處的文化更不可割裂。經歷宗教改革的基督教是與「現代」(Modern) 共同成長的，雖然表面上基督教對現代文化有很多批判，但實質上，現代文化已不斷滲入教會，特別是基督教脫離了天主教傳統，從俗世文化中割裂出來，天真地以為在表象上與別人不同，就等於不沾染任何俗世的價值和觀念，誰知我們已融入世俗文化中。這就好像一列火車的其中一個車廂是教會，但教會卻在其中宣佈能夠轉化世界，而不自知為世界文化的火車頭所帶動著。



第二章

影響教會的現代文化



現代教會習慣將信徒的問題個人化，是因為教會把自己從公共領域劃分了出來，退到群體的私有空間中。其次就是教會很少探討文化課題，以致缺乏一個較闊的框架去理解信徒的問題。縱使偶有一些討論觸及文化議題，都是回應式——就是在別人「殺到埋身」時才作出反應，而且多從敵我對立的護教立場出發，給文化貼上負面的標籤。教會在如此貧乏的文化認識和參與中，更缺乏自我反省。

文化的意義

文化簡單的定義，就是其所屬群體發展出來的生活方式的總和；這總和因著時間、地域、處境和族群而有所不同，文化既是承傳過去，亦表達現在和向著將來不斷變化。文化有一股很強大且不常讓人察覺的力量，很細緻地慢慢滲入個人或群體的生活中，影響我們的思想、價值觀、信念和行為。文化也有外在顯而易見的現象，包括核心語言、生活習慣、藝術表達形式、生產成品、科技工具、社會的法律、經濟及政治制度和溝通形式及媒介等，這一切都被生活在其中的人視為理所當然。

同樣文化亦有內在不易理解的理念，包括意識形態、價值觀、世界觀和信念，這些理念是我們詮釋生活一切事物之依據。以教會的讀經文化為例，個人靈修和集體聽道就是外在的現象，而內在的理念就是「不靈修不聽道就等於個人靈性出現問題」這種意識形態。

文化在內在理念和外在表達之間互動著，且在承傳與創新兼備的過程中展示力量。除非我們脫離社群，不然就必受制於文化，就如人在地球生存，就必活在大氣之下一樣。但我們也並非完全被動，我們可以藉著參與而改變文化。若我們沒有這種意識，就只能受制於文化，我恐怕香港大部分教會也處於此狀態，只被動地受制於文化，卻無意識要積極主動參與其中。更嚴重的是我們處於此狀態而不自知。即使教會有時參與文化討論或活動，我認為很多時候教會都將自身抽離而缺乏自省，將別人的問題放大，卻從不反省自己的限制，這可能就是護教，特別是「要贏」的護教。有些教會以為針對外在的改變，就等於自己與文化有所不同，或以為反對文化某些現象，便可以跟這些現象劃清界線；誰知我們內裡的價值和信念與現象背後的理念仍是相同。記得2002年香港基督徒推動「反賭波合法化」，我也參與了一次遊行。我並不是要否定這次行動，乃是藉此指出教會能夠對文化現象作出批判，不等於教會真是與「賭波合法化」背後的價值觀不同。我不認為政府推行賭波合法化是因政府視賭博為一種美德和否定它的遺害；只是政府以此為工具，以求達成增加稅收、減減財赤的目標，這種捨理想社

會狀態以求短暫成果的做法，正正反映了那不理會手段會否帶來負面影響、只求達標的實用主義意識形態。這不正是香港教會的寫照嗎？近十多年來，香港教會不斷尋求外在形式改變，向外輸入教會模式，最明顯的是教會小組化及標竿化等，目的是人數增長，背後的教會增長論——凡增長的就是神祝福的教會——其實受美國實用主義影響。這種急速引入的做法，完全沒有考慮這些工具背後的文化因素，亦沒有考慮不斷「跟風」帶來的後果；只想到若別人成功，那就是好方法。其中，有些幸運的教會真的有增長，可是卻引發出一種以堂會為中心的傲氣，這種以堂會發展為核心的思維可以顧及整體基督教會及有需要的人嗎？不幸的是教會在轉彎抹角，追風逐月。無論成敗與否，我常感到很多努力投入堂會的信徒都因此而疲累非常。固然，我並非反對外在的改變及更新，乃是關注外在的改變是受著怎樣的價值觀指導，是來自聖經的呢？抑或來自文化？若是來自文化而又把它包裝成來自聖經，這就更可憐了。「反賭波合法化」後，我們有延續這種批判精神並放在自己身上嗎？

教會在文化中缺乏自省

教會受著文化影響是不爭的事實，問題是教會還以為可以不為文化所動，不自知已參與其中，甚至可能已受文化侵蝕而失卻自己應有的價值、定位和方向。「教會與文化」這個課題並非本書所能探討，但我相信自省是一條出路，明白自己的實

況是探討的起點；其次是要明白甚麼文化正影響著我們，它的內容如何。因為文化不是永恆的，有其處境性、歷史性和限制，若我們執著於過去看以為是的文化，且當作是今天想必然對的做法，這樣我們便會碰到更大的困難。

在此我用一個有關讀經的例子，以說明教會在文化上缺乏自省。現代香港教會所推行的信徒靈修模式源於十七世紀的德國敬虔主義。敬虔主義主要是回應當時教會體制化及信徒靈修生活的被動情況，當時的信仰生活主要是接受教義教導，其中包括主日講道、領聖餐和遵守教會規條。支持敬虔主義的人認為信徒在靈性上應該更主動；這種看法及其實踐，經過了悠長的歷史發展便成為現今個人靈修讀經的習慣。事實上，這種做法既重要，亦能適切地回應當時教會的問題，但這種實踐在不知不覺中跟現代文化一樣，強調抽離和個人獨立性，造成在信仰中過分強調個人經驗。換言之，在回應信仰集體化而忽略個人的過程中，這種個人的操練後來反而強化了基督徒的個人主義，而輕看了信仰的群體性。

對我來說，問題不在於教會仍在推行個人靈修，而是我們仍固守其中一些模式和意識形態，卻沒有徹底反省這些做法的原因、效果及影響；更沒有從起初敬虔主義所強調的信徒主動性出發，反而執著地認為這是應該去作的事，將個人靈修律法化和規範化，諷刺地變成敬虔主義原初所要抗衡的信仰集體化。此外，我們傾向將晚上或清晨的時段「聖化」，認為是最理想的靈修時間。在二十世紀前，生活模式仍然簡單的處境

下，信徒自然在寧靜的清晨和空間的晚上靈修。但過去「日出而作，日入而息」的生活經歷工業化、市場化和資訊化的過程後，已變成「晝夜不分地工作」，聖化某段時間來實踐個人靈修其實是完全忽略現代化的生活形態。信徒在高度現代化的香港生活，不可能與文化分割，經常受到各樣活動和媒體吸引，生活時間表不單被填滿，且不時有突發的事情闖入。到了晚上，大部分人不是總覺得不想早入睡，就是疲累得要趕快上床；早上仍是拖著疲倦的身軀起床。夜幕清晨都不再是人心靈平靜的空間，甚少信徒能在此時靈修，更遑論有美好的靈修生活。結果就如我們前面所說，靈修讀經是一件苦差。另外，靈修不會與信仰群體生活結連在一起，使信徒以為個人靈修生活不好，就難以融入信仰群體；而教會亦未有開展群體靈修以支持個人靈性，這是源於我們太固守西方宣教士傳過來的靈修模式，太執著將以前很多屬靈偉人有效的做法普及化，將靈性與屬靈操練的方法緊扣，以為屬靈操練一定放諸四海皆準；這是因為我們欠缺文化的向度，欠缺在文化中自省，未能察覺重新摸索對應現代文化的靈修模式的需要。

上面的實例不單反映教會對文化價值或工具缺乏批判，亦說明信徒讀經這個課題的立體角度：就是文化、信仰群體和個人間的互動性。我深信要在二十一世紀恢復信徒對讀經的動力和興趣，不能單靠信徒個人的努力；也不應像現代香港教會那樣急著要找出治病良方，而是需要我們從自己身上了解病徵，和仔細探索病徵的根源。而教會在這個追尋的過程中亦不應置

身度外，且要抱著自省的態度，在過程中與信徒一同掙扎、摸索和總結。

對於整體的追尋，我只是學習參與其中，並以文化反省作為起點、教會的讀經文化作為對照，然後作出檢討和建議。我不認為自己可以抽離香港教會的失誤，反而是因為自己曾親身經歷過失敗、挫折和失望，所以才有以下的反省。從負面的角度來看，我認定其中一個重要的病源是深深影響著西方基督教會的現代性；而香港教會亦是受著英國和美國的教會文化影響，英國強調工具理性的實證文化，而美國就是全球最現代化的國家，其實用主義正影響著全球。我會嘗試用後現代的進路看現代文化有限之處，再看這些有限的地方如何影響著教會的讀經文化。無論我說的是事實還是保護自己，我認為自己所討論的在整體的追尋中仍然微不足道，只是因為看到不多華人在這課題起步，自己學習走出這粗疏的一步。

現代的意義

很多人都認為「現代」(Modern)源自文藝復興，經過宗教改革，由啟蒙運動奠基而延續發展至如今。「現代」的原意是嶄新或新穎，這「新」有兩種含義，其一是指有別於古舊的，這引致一種態度，就是面對古代或傳統時最好儘量與它們保持距離；另一個意義是指面向將來有新的發現和改革的取向。換言之，那些自覺是現代的人會下意識地與過去傳統分別

開來，並朝著將來進發，由這種棄舊迎新的取向而發展出來的特性被稱為「現代性」，這包括：

1. 高舉理性在人類生活上的重要性
2. 對人性有積極的看法
3. 要將人類從壓逼、威脅及苦難中解放出來
4. 相信社會需要改革和進步

西方社會就懷著這份自信和天真的信念，經過工業革命和資本主義的發展而努力使地球邁向現代化，並藉著科技、交通網絡、傳播媒體、生產及分銷的機制、消費市場、藝術和意識形態教育等途徑滲入現代人的心坎中。

由過去到現今，現代性在不同領域有不同的表達，例如哲學、宗教、藝術、政治及建築等。現代性已經歷幾個世紀的發展，在紛亂且多元的探討中，我將會集中討論與讀經有關的知識論。知識論是探討知識的性質和形成過程的論說，而讀經這個舉動便牽涉認知或獲取知識。例如在讀經過程中我們獲得甚麼知識？怎樣閱讀才可獲得這類知識？前者問及知識的本質、形成及分類，後者是獲取知識的方法。

現代知識論的科學取向

培根（F. Bacon, 1561-1626）和笛卡兒（R. Descartes, 1596-1656）既是「現代」的兩個重要奠基者，亦是對知識論影響甚深的啟蒙運動先鋒。他們兩人都是宗教改革後成長的新

一代，隨著宗教改革對羅馬天主教傳統的反抗，知識的獲取過程不再受著教會傳統影響。雖然當時很多人仍然有著自己的信仰，但信仰只被列入宗教的領域，與其他知識有別。在此以外，個人的角色在知識尋索中開始變得重要。

隨著宇宙觀由地心說轉移到日心說所帶來的科學發展趨勢，培根提出歸納法作為獲取科學知識的方法。他強調經驗在認知中的重要性，並相信宇宙是受客觀且普遍性的規律操控著的。從大自然而來的經驗只要藉著理性的歸納，便可呈現大自然的定律。為確保所獲得知識的客觀性，培根認為人在當中要排除自己的偏見、價值觀和情感，或抽離傳統的觀點，這樣，客觀的真理才不會被扭曲。

驟眼看來，客觀性比主體性重要，事實上，客觀知識只是人類作為主體的工具。知識雖然具權威，卻是中性的，其運用及功能仍視乎獲取它的主體。所以對培根來說，追尋知識並非滿足於獲取知識和停在「有所知」的層面，而是要發揮「知識即是能力」的功用。這方面能夠幫助人類面對一直威脅自己生存的大自然。過去人類是從宗教層面去解決大自然的威脅和所帶來的苦難，不是祈求神的庇護，就是接受這是「神的旨意」；但現在人類可以藉著知識而操控周遭的環境，進而改善生活。自由、理性、發現及進步就是培根的理想，其知識論的方法是經驗論，而真知識是客觀和放諸四海皆準的，知識帶來的能力應具有操控性，這一切都成為日後科學發展的方向。

笛卡兒與培根不同，培根在知識的能力和功用方面下工

夫，笛卡兒卻在知識的基礎上加以尋索。對笛卡兒來說，一切外在知識都需要其他知識或條件支撐，因此都是不可靠的，包括宗教傳統，都是值得懷疑的。懷疑是他的方法，就是批判知識根據的可能性、可靠性和基礎性。他期望找到一個可倚靠的基點，這個基點能經得起懷疑，就是在它以下不再需要其他支撐；由此基點而建構的知識既肯定又穩固。他最後發現那正在懷疑的「我」就是這無可置疑的基點，正如他的名句：「我思故我在」，那正在思考的我不能在自己以下再找任何理由去懷疑自己。他的目的是要為知識找尋一個既安全又肯定的基礎，基於這個基礎，所有知識皆以數理邏輯作出推論。

笛卡兒的知識論是觀念論，與培根的經驗論不同；觀念論以內在觀念先行，經過演繹的方法（培根用的是歸納法）再延伸出其他知識。這套知識論是主客二分且割裂的方法論，與培根強調認知主體的偏見要抽離於客體是不同的。笛卡兒提出的是個人主體性，並且是排他的。在思考過程中，思考主體把被思考的客體置於自己之下，並且操控它。所以笛卡兒也講客觀性，只不過客觀性是由主體將被認知的對象客體化，再加以理性推論的結果。笛卡兒的主體是一個理性思考主體，而非感性主體，這是由於他排拒經驗，並將一切由經驗而來的知識都看成是主觀的。

兩人的起點與目的雖然不盡相同，但是西方的科學或知識論卻一直糾纏於他們的觀念論與經驗論之間。兩者的共通點是以理性為重要工具，這亦慢慢使理性變得工具化，成為達至目

標的工具，或為期望所得到或已得到的成果護航。而兩者相似的地方是認知過程的主客二分：對笛卡兒來說，主客是對立且由主體主導的；而培根則看重事物的客觀性和主體不干預的立場。他們不同的地方有二，其一是建構知識的進路，笛卡兒是用演繹法，培根是用歸納法。其二是兩人的目的，培根是要藉著知識操控外在世界，笛卡兒則是追求內在的肯定性，以致可推至四海皆準。但笛卡兒的推展並沒有理會過程中所遇到的差異和不肯定性，而只追求一致和肯定，這就繞了一圈與培根的操控性不謀而合了。

藉著他們兩人的貢獻，科學在理論和實踐上都不斷發展，且慢慢被認定為現代精神的標誌。從理性被運用所帶來的成果來看，科學已遠超其他領域，科學的發展如哥倫布的遠航船般，早已遠離中世紀的科學港口，不斷在大自然的規律中發現新大陸。因為這些發現，人類發明了日新月異的科技，同時生活亦得著改善。這一切都是「現代人」所相信和經驗的事實，他們在科學的領域及成果中體驗人的能力並在歷史中進步。過去宗教一直主導一切學科知識，但經過培根和笛卡兒將未通過理性思考的主觀經驗排除知識以外後，無論是宗教或美學都開始與科學割裂了。當科學的表現能滿足現代人的期望時，科學已爬到一切學科的頭上來。結果是科學成為了知識領域中的最高典範，現代人不單認為科學就是真理，且都傾向以科學作為其他知識領域的指導，這包括文學、藝術、人文科學、歷史，甚至宗教。

科學主導的知識論特性

培根的經驗論影響著實驗科學的同時，笛卡兒的觀念論影響著數理科學，兩者的互動與結合使科學成為現代發展的動力，科學不單為現代發展護航甚至領航，還帶來工業的出現和運輸交通的建立，又讓資本在生產和交易的市場上得以增長，這一切都是科學外顯的功績。正如前面所提及，科學對文化內在觀念亦起著主導作用。從知識論的角度來看，科學所帶來的影響可總結如下：

1. **認知中主客二分：**「主客二分」是指認知的主体與被認知的客體或對象是分開的。從觀念論的角度來說就是認知的起點應該完全是自己，不應受外界影響，包括我對外界的經驗。經驗論卻認為認知的對象是完全客觀的規律，不應有私見參與其中。前者拒絕主体的經驗而與客體割裂，後者拒絕主体的觀念而抽離於客體。兩者都強調主体與客體要保持一段起碼的距離。
2. **認知中主体的優越性：**從笛卡兒的觀念論中，我們很容易明白主体是優先且優越的；但培根的經驗論看重的外在世界，其客觀性似乎對主体有所規範，那麼何來主体的優越性？雖然培根要保持知識的客觀性，但知識不是神祕和封閉的，更不是有主動性或意志的個體，而只是機械般被固定了的規律。人在主客之間，培根相信人是有優勢去識破大自然規律的；當中需要具有勇於解難及征服困難的態

度。只要人運用理性，便能疏解從外界而來的經驗，更可認知外界向人顯示的客觀規律。這種本體的優越性後來就發展出人類對外在世界或別人的操控的意識形態。

3. **認知中理性的優越性：**無論在觀念論或經驗論中，理性都是最重要的工具。笛卡兒藉理性將主體的觀念演繹，並延伸成為關於客體的知識；培根雖然看重經驗，但經驗只是感覺的一大堆數據，不會自動成為有規律的客觀知識，必須經過理性的歸納才可以得到。但我們要記著，理性的優越只是基於其工具性，或者說理性所發揮的功用是由主體決定的，而且其功用亦是為了達至或說明主體的目的，而不是批判主體的動機和限制。特別是我們往往將知識跟能力掛鉤，而能力則讓人可以操控；當理性運用得越好，就越佔優勢，於是這種互動就強化了理性的優越性了。
4. **知識的概念化：**受現代科學影響的知識論認為知識應該概念化和具有普遍性，甚至可約化為簡單的公式。對後來的邏輯實證主義來說，知識可被約化為可認知的命題，再由這些簡單命題組合而成。這都是源於科學對知識採取一個還原的立場，無論好像笛卡兒般還原到最可靠、清晰和最能給人肯定的思考主體，或像培根般還原到大自然的基本客觀規律，知識都是從最基本和最普遍的基礎作為開始。例如我們以為每當有黑雲就會下雨，這是我們日常生活的知識，但科學不看重這種知識，也不會將黑雲直接跟下雨掛鉤。科學會考慮水蒸汽的密度、地心吸力、浮力、壓力

及風力等，這都是概念化的知識。科學將經驗化成最基本的概念去思考，於是給人一個印象——越是概念化的知識就越有價值。

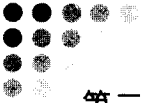
5. **知識的肯定性及客觀性：**科學把知識概念化，使知識經過理性的考驗，目的是追求知識的肯定性和客觀性。可是從後現代的角度來說，知識不一定要有肯定性和客觀性，故需重新討論肯定及客觀的意義。但在擺脫傳統權威的過程中，笛卡兒及培根分別視肯定性及客觀性為取代傳統的權威，並視它們為知識的本質。肯定性令人對知識深信不疑，而客觀性則使知識能放諸四海皆準，凡不能達至這兩個條件的知識都需要受到理性的批判。
6. **知識普遍化帶來統攝性、排他性及操控性：**根據邏輯的二律背反，命題不能同時是「A」和「非A」（不是A的意義），要追求肯定性，便要排除那既「『是』又『非』」和「或『是』或『非』」的含糊性，而客觀性則意味著沒有可能一處是「A」而另一處是「非A」。科學知識的延伸應用，就是要將知識推廣到不同的領域。將知識普遍化，即是對外界不同的事物加以統攝、改造，然後納入知識的系統中；對於不可改造的，就加以排斥，這就形成對異己的排他性。此外，正如培根的議程，科學不是停在認知的層面，而是要發揮它的能力，應用於世界中。在應用過程中，我們對世界重新作出評估及調配，以促進科學的發展或肯定以這方式應用科學背後的意識形態，這就是知識的操控性。在不

同國家與民族的現代史中，我們不難看到科技發達的國家或民族，把「沒有那麼發達」的國家或民族定性為「落後」，然後將自己所以為先進的強加於別人身上的普遍做法，當中甚至對別人的文化加以統攝、排斥和操控。受著現代自我吹噓的影響，不少人願意被統攝和操控，這也是我們基督徒和教會的面貌嗎？

7. **認知方法的中立性及驗證性：**由於科學認知排除了主體的經驗或偏見，科學宣稱其方法是價值中立的。雖然笛卡兒強調認知的起點是主體，但這不會造成主觀性，因為這只是思考的主體，且是從普遍性角度思考的，以確保知識的肯定性和客觀性。科學以為只要主客分離，方法就是中立的，結果就會客觀，所有的知識就經得起考驗。固然，科學方法還有兩種取向，一種是從客體經驗歸納出假設，再加以實證的方法；另一種是由主觀概念演繹出知識，再加以檢驗的否證方法。無論是實證或否證的取向，其共通點都是驗證。惟有經過驗證，知識才可算是真的或暫時是真的。正如前文提及，在二十世紀初甚具影響力的邏輯實證主義將經驗語言化，再加上邏輯的運用，使知識化為有意義及無意義的命題，繼而將科學驗證的方法推向語言遊戲中。惟有能通過他們所設的語言遊戲，才能稱得上是有認知意義的知識。

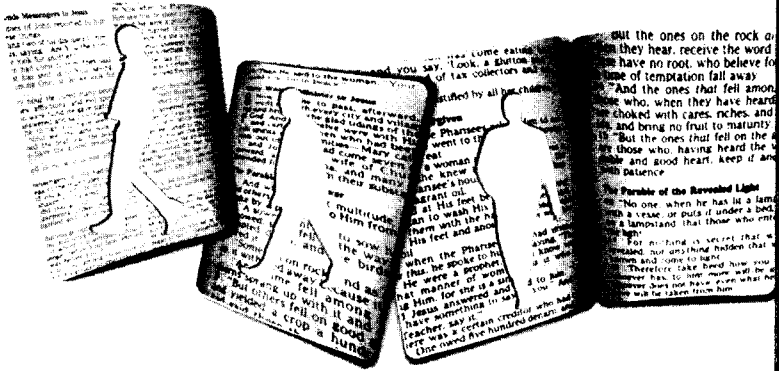
最後我要問：如此大行其道地影響著整個西方文化的知識論，對於勢力日微的西方基督教來說，真是可以抽身自潔嗎？

我認為是不可能的，問題在於西方教會吸收多少科學的知識論，或收窄一點說，這知識論對教會讀經文化的影響有多大？自五四運動以來，科學精神都是中國人認為自己要惡補的課題，在這文化背景下，被西方教會哺育成長的華人教會可有抽身自省呢？



第三章

現代的發展對讀經的影響



啟蒙運動前的讀經

十五世紀文藝復興的出現啟動了「現代」精神，表面看來文藝復興對古典或復古的興趣，跟「現代」所提倡的「棄舊立新」取向有點兒南轅北轍。事實上，文藝復興是要復興古希臘的人文思想，這跟當時教會「出世」的思想和弄權腐敗的表現大相逕庭。「現代」之所以能夠表現出棄舊立新的胸襟，完全始於一種把人放在現世重要位置的思維。文藝復興時人們喜愛古舊的東西，甚至作深入研究，促使一些基督徒開始留意早期教會的著作及基督教的源頭，特別是對希臘文新約聖經的研究。當時天主教視拉丁文武加大譯本為權威，故此這種強調要回到聖經原典的取向，便等於對教會權威作出質疑，並對中古世紀說明教義和鞏固權威的寓意釋經方法表達不滿。

當操控著整個社會的傳統權威漸漸失效，以及對權威的挑戰不斷增加時，其他語言已打破拉丁文的優勢，不同語言的聖經譯本開始在各地區出現且漸漸廣泛流傳。加上印刷術的發明，聖經開始由只有神職人員才能擁有，轉為大眾都可以擁有的局面，信徒亦由不能讀經變為可以有熟悉聖經的機會。信徒

接觸聖經的形式由被動的「聽」變成主動的「讀」；過程中僵化的傳統解經方法亦逐漸被嶄新的方法取代。宗教改革承接著文藝復興的優勢和各地擾亂不安、人心震怒的情況下出現，反映出傳統教會的權威已不復再。若從讀經的角度看，我們不禁會問：作為解釋聖經的權威——教會——已被推翻了，那麼這權威是否落在個人身上呢？

宗教改革家馬丁路德就提出「惟獨聖經」，去面對傳統權威的失落。簡單來說，「惟獨聖經」指聖經是解釋其本身的權威，或者指聖經向我們展示它自己和其權威性，除此以外，並無權威。在解經方法上，馬丁路德擺脫天主教以教義為中心的寓意釋經法，同時強調聖經的字面意義。另一個宗教改革家加爾文則接納個人讀經的多元性和差異性，認為經文意義的客觀性並不取決於人，乃在乎神自己。無論是馬丁路德或加爾文，都提出十分好而且重要的原則，一方面確立了聖經的權威，另一方面肯定人在努力讀經之餘，也得承認人的限制。可惜的是宗教改革源於不同地區的運動，其發展使基督教因著不同地區的因素和不同的神學而四分五裂。而不同宗派的出現，亦顯示宗派十分著重自己在教義上與別人的差異，且在差異中強調自己優勝之處。雖然所有改革派均承認聖經的權威，可是實際上解經很多時只是維護不同教義的工具。雖然改革派不像天主教般明言解經要符合教會傳統，可是解經在不知不覺中已再次為他們所堅持的教義服務了。

啟蒙運動後的讀經

當下，基督教不單面對內部群龍無首和各自為政的局面，更受著隨宗教改革而冒起的現代精神影響。在啟蒙運動後，讀經面對著新科學和啟蒙運動的衝擊。隨著哥白尼的日心說所發展出來的機械論宇宙觀，不單挑戰傳統天主教所提倡的地心說，還對地心說背後的神學意義作出否定。傳統以為由於地球是神揀選給人居住的地方，故此地球是宇宙的中心，是神聖的，而人的尊嚴也是基於這種神聖或是由神所賦予的。但機械論的宇宙觀卻表明地球不是宇宙的中心，從空間的角度看，它不是處於中心位置，所以也不能象徵任何神聖的意義。此外，受著科學宇宙觀影響的信徒認為：神只是整個宇宙的設計者和創造者，祂並沒有進入或干涉人類的歷史。固然，這種自然神論並非要否定人的價值，而是將人的價值漸漸從宗教的手上轉移至理性中，就是轉移至人有能力掌握自然規律，甚至控制自然的信仰中。機械論的宇宙觀、啟蒙運動對理性的推崇，加上文藝復興所強調的人的自由，帶來的不只是對傳統天主教的挑戰，更是對所有宗教有關宇宙及人生的論述作出質疑。對於承接著改革運動的基督教來說，這亦直接衝擊信仰的根源——聖經。而現代文化對聖經的挑戰大約可以分為以下三類：

第一類是正統派，他們從教義入手，以理性建構一套精密的神學觀面對外來的挑戰。他們為了保護聖經的權威，提出了字句靈感論，堅持聖經一字一句都沒有錯誤，都為聖靈所默

示，並且強調一系列教義都是由這無誤的文本推論出來的。他們不單用理性的方法維護聖經，還以理性的權威去肯定聖經的權威。此外，他們也傾向將聖經與教義的關係放在一個機械論的模式中，就是將聖經還原至字面意思和固定不變的教義。這反映出正統派人士正採用挑戰基督教的信念來維護基督教。

第二類是敬虔派。敬虔派以規避的方式來面對理性主義的挑戰，將信仰的實踐和理解建立在個人的宗教經驗上；但敬虔派直接回應的不是外在的理性文化，而是教會內把教義正統化的過程中出現的理性爭論。這些爭論往往都是出於對被視為無誤的聖經而作出的詮釋。正如前面所說，聖經雖然表面看來被推崇到至高無上又無誤的地位，但實質上教義的爭論卻是源於聖經被理性地解釋而引起的衝突。敬虔派不滿這種教義化和理性化的聖經討論，於是轉為從真實經驗信仰的範疇，強調在聖經中獲得啟迪和經驗，而不是一大堆教義的表達。這些經驗既是信徒面對生活的力量，又是信仰的源頭。所以他們鼓勵信徒靈修讀經和小組讀經，而這也是敬虔派對信徒讀經一個重大的貢獻。

敬虔派這種獨善其身和帶有浪漫主義色彩、反理性的態度，使他們將信仰收窄至個人層面。雖然他們沒有仿效現代文化高舉理性，但卻像現代文化那樣強調人的主體性，甚至有時容讓個人對真理作出判斷。此外，他們抽離的做法使他們無能力與現代文化對話，當現代文化不斷壯大和滲入信徒生活不同層面時，所謂「經驗」的產生和意義就與原本所想所求的不

同。例如，現代文化強調圖象及官能的刺激，教會要推動信徒讀經，以獲得個人屬靈經驗，便有一定的難度。這並不是因為聖經不能讓個人經驗信仰，而是我們獲取經驗的方法和途徑改變了。

第三類我稱之為歷史學派，他們的取向是順應啟蒙運動的理性文化。歷史學派與前面兩類截然不同，他們以理性的角度說明基督教的合理性，並將非理性的權威加以剔除。面對作為權威的聖經，這派拒絕以聖經證明一系列的教義，也不贊成讓聖經的解釋停留在個人感性的層面。他們認為閱讀聖經應以批判作為開始，包括從文本的文法、修辭和歷史向度作出批判。前設是承認聖經文本與讀者在歷史及文化上有一段距離，因此閱讀聖經時需要跨越這段距離，才能明白作者的原意。如何可以跨越歷史距離而獲得聖經的原意呢？這個提問一直主導著近幾百年的讀經取向。

其實強調歷史處境、字面意義和作者原意的做法，早在初期教會的安提阿學派便已提出，只是進路及方法有所不同。現代的歷史學派相信只要以理性和科學的方法，就可以發掘出埋藏在歷史深層泥土下的原意。這種意念十分近似培根對打開大自然現象背後規律的自信心。他們一方面按原文文法探索聖經文字的意義，另一方面用科學的歷史方法打開聖經的歷史及文化面貌。這種歷史文化的方法提醒讀經的人，要以現實的態度來處理聖經，聖經所記載的事不單離我們很遠，而且用以表達信息的文化和文字跟我們有很大的分別。這種願意面對現實的

態度十分重要，問題是這樣讀經時便只著眼於克服這個距離，或執著這邏輯；若不能先克服這距離，就認為所讀到的都是不準確的。結果讀經往往要先參考一大批歷史資料，很多人花在歷史文獻的心力遠比在聖經上多，或尋索完一大堆背景資料後就粗略處理經文，而且還以為自己有所掌握。另外的問題是，這進路以為理性能夠克服這距離，使我們很容易將聖經的信息、理性的方法，及運用此方法所牽涉的知識和技術掛鉤，慢慢地把解經的權利完全外判給學術研究的專家。

現代讀經

近代的教會讀經文化就是糾纏於這三種回應中，最後的歷史學派因著現代的科學發展而更有信心地向前邁步。隨著大學與教會日漸疏遠，在學術自由的條件下，大學在聖經的歷史研究中有更大的發揮，並以這些研究成果倒戈相向，挑戰傳統信仰，例如主張聖經是由不同傳統拼砌而成，因著機械論的宇宙觀質疑神蹟，因著進化論的影響衝擊創造的教義，質疑耶穌的歷史性，甚至剝奪祂的神性。大學研究所得的成果反過來影響基督教會，並且為自由神學的出現推波助瀾。

由於敬虔派強調的是信仰實踐，而不是信仰思考，所以仍有存在的空間，而不需要理會科學主義所帶來的挑戰。自十八世紀開始，教會所經歷的幾次復興運動為很多人的靈命帶來了改變。而敬虔派更鼓勵信徒看重個人的靈性，使個人讀經這個

課題凸顯出來。加上十九世紀以來宣教運動的興起，為敬虔派提供了一個重要的延伸空間，以擺脫歐美本土的神學爭拗，使他們不用理會亦不再被困於西方科學主義的文化中。

正統派的命途可算是最不濟，一來他們只能退守在自己緊守的教義中，二來亦無法回應科學主義和聖經歷史研究所帶來的挑戰。長期閉關自守後，最後難逃被人久攻破關而入的命運。當時歐陸的正統派逐漸變得世俗化，生命越來越疲弱；而美國的主流宗派在十九世紀末也陸續分裂。此時西方基督教不單受著比啟蒙運動初期更嚴峻的挑戰，更經歷被現代文化洗禮所帶來的震盪。當時冒起的不單有放棄傳統信仰的自由主義，還有為對抗自由主義和捍衛傳統信仰而出現的基要主義。基要主義不是宗派自守的正統派，而是有著正統派信念的跨宗派運動。這種跨宗派的取向，吸引了敬虔派前來參與。或者說，當時嚴峻的信仰危機把較抽離的敬虔派也拉進對立中，使其較活潑的特性也變成為教義而戰。在讀經方面，他們既強調聖經無誤，又強調個人讀經的重要性。在強調純正信仰的氣氛下，讀經總帶著維護信仰的取向，或以經文來證明我們所持守的教義是純正的。在宣教運動和西方宣教士的影響下，基要主義對二十世紀初的華人教會領袖有極深的影響，間接也影響著大部分華人教會的讀經文化。

另外，十九世紀是學生運動興起的年代，年青人的事工在校園中如雨後春筍般開展，其中禱告和小組查經均是校園團契的重要活動。同時美國本土開始推行歸納法查經，以科學方法

強調讀經應先由觀察經文開始，歸納觀察所得來解釋經文，再總結出一些原則，在生活上加以應用。對信徒而言，這是十分重要的突破，首先這種方法沒有迴避理性的進路，但又不曾走進歷史學派那種純學術性的討論。其次是它不標榜以教義作為讀經的起點，尊重聖經文本。最後是這種方法保持了敬虔派的傳統，強調信仰的個人性和主動性，更沒有忽略在生活裡的具體應用。這種方法在講求知識和理性的大學信仰群體中更是大受歡迎。隨著學生運動的擴展，華人教會不少領袖在大學期間亦受惠於這種方法，對香港學生福音運動也帶來深遠的影響，就是筆者在神學院學習的第一年也要學習這種讀經方法。

進入二十世紀後，聖經研究的發展與基要派的堅守使教會明顯分為兩大陣勢，而且彼此越走越遠，形成一種非黑即白的陣勢。美國一些基要派人士開始反省到，與其守著不動，不如走出一步。加上當時的學生運動確實帶來了不少真實和有深度的信仰經歷，培育了不少具思考能力的基督徒知識分子，他們意識到大學的圈子缺乏基督徒的聲音，有的都是自由派的言論——所以這些人決定走出第三條路，這就是福音派的起源。福音派相信，對信仰的理性探索只會更加說明信仰的合理性，而不會對信仰帶來威脅，並且繼而出現以理性為進路的護教學。在閱讀聖經方面，福音派後來漸漸接受歷史研究的方法（但仍堅守福音信仰），此舉為保守的教會帶來了一番新氣象。

總結來說，以科學為導向的現代知識論對讀經的影響有兩方面，其一是真理觀，其二是方法論。前者牽涉我們如何理解

聖經作為神所啟示的真理，這真理的本質和意義在現代科學主導的文化中如何被描述，以及我們要在讀經的過程中和讀經之後獲得甚麼。後者則牽涉我們獲取這些真理及達至讀經目的的途徑。正如現代知識論一樣，知識的本質與獲取知識的方法是相關的，討論聖經真理跟獲取真理的目的和方法之間是互相影響的。

後現代的進路

我曾經問一些人對後現代有何印象，很多人的反應都是茫然不知所措，亦有人覺得後現代給人一種「邪門」的感覺。事實上，後現代的定義正如後現代文化一樣，是多元甚至混亂的。簡單來說，各種不同的定義坐落於兩極之間，一極認為現代已經完結，由後現代代替；另一極則指出後現代只不過是現代的延續，沒有甚麼「後」可言。對我來說，現代並未因後現代的出現或討論而結束，而後現代也不一定是現代的延續，可以是對現代的批判和顛覆，關鍵是後現代本身仍在發展中。後現代並非如現代般抽離當時的傳統而作出批判，相反地，後現代並不能擺脫現代，且要先進入現代，才可以走出來。現代的發展帶著一種創新的意味，而後現代則有點兒翻舊賬的傾向——後現代是現代的內在批判，也意味著對啟蒙運動的批判，而非要力排眾議地在未來獨領風騷。換言之，後現代的本質是對現代或現代性的自省，由這本質卻可產生出不同、甚至截然不同的論述。我嘗試不以這些後現代的論述作為進路或起點，這並不是說這些論述對我沒有影響，只是我不希望這麼快就把這些

論調和觀點抱緊並作為討論的重點。我認為後現代對現代的批判精神遠比批判的結果重要，不然我們便很容易落入為批判而批判，或為了達至目的而批判，甚至為了打倒或創新而批判。

後現代這種內在自省是由現代發展而成的，就是現代人在現代的帶領下，最終經驗到與現代原本所應許的相反結果。科技發展保證人類生活進入前所未有的幸福，可是人類卻陷入極嚴重的環保問題中。個人自由的解放是現代救贖的承諾，可是最後人卻成為受困的消費動物和資訊追逐者。不同的社會意識形態都標榜能夠帶領人類進入一個民主、自由、和平、公義並大同的社會中，誰知踏入二十世紀所面對的卻是戰爭、貧窮、剝削、欺壓、極權和分裂的社會狀態。理性原被視為這些美好應許的守望者和保證，卻被利用成為邪惡的幫兇，替破壞美好應許的手段提供叫人難以言辯的解釋。於是後現代就意味著倒行逆施的現實和文化現象驅使有良知的現代人作出自省。

我用年青人的成長來類比後現代對現代的內省精神：在一個正常健康的家庭裡，年青人或多或少都受到父母的影響。起初大部分少年人都視父母為偶像，甚至權威。在青春期的反叛階段中，縱使他們不一定表達對父母的欣賞，內心卻有很多觀點來自父母，甚至有些年青人會以父母為傲為尊。無論是有意識或無意識，這些觀點都被年青人的生活演繹出來，並且他們認為這些觀點均是必然的。當他們漸漸成長，特別是由受保護的家庭和校園進入社會，人生的閱歷漸漸增多，有些年青人會赫然發現天外有天，開始體會以前對父母如神話般的圖象需要

作出調校。把父母的形象重新定位，不等於要拒絕父母，而是從一個更現實的角度去看他們，從一個有所體會的心情去理解他們，甚至透過對父母重新定位來認識自己及透視人生。同樣地，我認為後現代的進路並非要否定現代，乃是更現實及更具體地理解現代，甚至透視信仰在文化中的表達。

正如上述的討論，我的後現代進路首先是自省，接著是建議。自省是以認識現代性的限制和現代所吹噓的神話作為開始，再加以自我對照，審視信仰群體受其影響的程度。建議則是讓現代性過去所忽略、排斥、甚至壓逼的浮現出來，當中不是採取一種二分的態度——凡現代的都質疑，凡後現代的都擁抱。在其中，否定部分不等於推倒全部；同樣，肯定部分亦不等於全面接收。在破解中欣賞，在接納中避免盲目，在指正中體諒。在此我希望再次強調，清楚問題之所在較急於尋求解難的方法更為重要，因為真正的答案是從問題出發，從實踐、體會及自省而獲得的。

人性的迷思

強調理性、尊重人的價值、解放受壓的人和推動歷史進步等都是美好和值得舉手支持的事情，為何這些現代理想在實踐的過程中幻滅了？簡單來說，我認為是人太天真，以致忽視自己的限制和輕看大自然或文化的力量；而這也正是人類歷史悲劇性之所在。「天真」並不單是個人的問題，更是集體的問題。

題，由歷史、處境和文化塑造而成。即使把今天任何人置換到這歷史洪流中，我相信大部分人仍會抱著這天真的想法——這是人類可愛的一面，也是有限的一面。

面對著威脅人類生存的大自然、變幻的歷史和無常的人生，人實在需要一種能透視甚至超越這一切的眼界，不然人的心靈就常處於不安的狀態。很多時候傳統文化都會為此不安提出解說，以安撫人心，但現代的開始，就是要將「習以為常」和「想以為是」的傳統解釋搬移甚或推翻，並為現代人尋找新的解釋和安撫方式。在獨自上路的過程中，與傳統割裂的現代人需要極大的勇氣面對內心的不安。若用反叛青年離家出走的圖象去理解現代的崛起，我們便不難理解現代人內心那份孤單和懼怕，也可明白到那急切尋找安身立命之所的心情。當「懷疑」動搖過去一切的認知時，也許笛卡兒就是為了要解決這種不安而緊抱著「我思」，好讓人找到一個安全的著陸點，以致能將知識建立在這根基上。只要一切被肯定，不安的心就能安定下來。問題是，這種自我肯定真的可以剔除人類集體的不安嗎？抑或無意中替現代人加增更多不安呢？

對培根來說，肯定性不單源自機械論的宇宙觀，也源自人運用理性的能力。只要人藉著理性揭示大自然的規律，就可以面對大自然的威嚇，進而塑造自己的歷史；而歷史也不再是變幻的，而是向著一個機械模式進發。只要確定歷史起始的條件，就能夠確保一定的現象出現。正如前文所說，培根不像笛卡兒那樣要確立一個鞏固的根基，他著重的是成果，並且以一

個解決難題的進路來追求這些成果。在解難中，他相信人的理性，只要人找到合適的方法，合理的答案就會在理性的人手中。所以我認為現代性的根源是人不安的感覺，其目標是解難，使命是要證明自我。

在現代解難的文化中，人們尋求能解決難題的方法和帶來的答案，並且要求這些答案必須客觀和具普遍性。要是誰的答案有較高的客觀性，有更闊的推廣度，誰就更有能力。當中不難看到一種比試的文化，甚至是競爭的情況。不同的解難方法不單互相排斥，而且最後都是以「高」壓倒「低」，或者說，能解難的人都被視為有能力的精英，他們會因壓倒他人而一枝獨秀，所得到的獎賞就是權力——有權將其解難的結果普遍化和理性化，以操控別人。事實上，現代性越是被強調，就越多人感到自己無力，或因未能解難而感到不安（這也是我們讀經的情況）。借馬克思的說法，在解難的意識形態下，當培養解難能力的資源和解難的工具分配不均時，社會就出現一群統治的精英和被統治的非精英。在現代化普及的情況下，在任何國家、社群甚至人際之間都出現這種自覺或不自覺的不安及操控性。

以上所描述的，都是現代的負面特性，這些負面特性與現代的理想實踐並駕齊驅，皆因現代人害怕面對自己內心的不安，及企圖用解難的文化消滅這不安的感覺，以致帶來競爭、奪權和操控的情況。對我來說，其致命的根源是現代知識論對客觀性和方法論的神話式高舉，因為這兩者帶來現代化一種獲

得肯定的保證。而在進入這個話題之前，讓我們先看近代物理學一個案例。

科學方法的迷思

近代物理學踏入二十世紀，進入微觀世界的領域，不少科學上的新發現都互動地產生，最觸目的可算是發明相對論的愛因斯坦。他在 1905 年發現無質量的光子具有波動和粒子的特性。從物理學上看，波動與粒子這兩種存在的模式是對立且不相容的，愛因斯坦只是在實驗中發現這現象，並沒有提供合理的解釋。後來科學家再發現有質量的粒子亦具有波動的特性，使波粒二象性由光子推至所有物質的基本粒子層面。這些發現不單沖擊過去對物質的觀念，還叫科學家感到撲朔迷離，直到 1927 年德國物理學家海森堡（Heisenberg）提出「不肯定原理」（Uncertainty Principle，習慣上物理學稱為「測不準原則」，此處是為了對照現代所強調的肯定性而採用這譯法）來說明波粒二象性，解釋為何在粒子運動中有一些波動分佈的函數出現。舉例說，粒子運動需要用兩個量來描述，若其中一個是位置，另一個就是速度。在過去的物理學中，只要知道開始的位置和速度，便可預測以後某段時間於某位置相應的速度。但「不肯定原理」卻指出在微觀世界中，要在運動開始某段時間後，確保粒子位置的準確性時，其相應速度的測量只可以是一個概率的分佈，而沒有準確的值去決定粒子的速度；同樣若

確保了粒子的速度，就不能準確地決定粒子的所在；海森堡因此而獲諾貝爾物理學獎。海森堡提出此原則時也提出一個驚人的解釋，他指出為何物質的行為表現有時為粒子，有時為波動——原因是人的參與、實驗的裝置及測量干涉了物質的本體狀態。由此可見科學家並不是抽離大自然這個所謂客體來進行觀察，而是以參與者的角色進行，故此所謂科學的客體不單是大自然，還有我們對大自然探究的知識、方法和成果。

海森堡的解釋幫助我們反省現代以科學為主導的知識論，特別是認知方法和知識的客觀性。在知識的本質與認知方法不可分割的前題下，現代文化以為合理的方法可以保證知識的客觀性——只要方法合理，人就有信心向著期望的結果或答案進發。這種近乎機械的看法真是湊效嗎？讓我們先檢視現代的認知方法，再透過對認知方法及討論的結果來審視客觀性的意義。

培根為了確保知識的客觀性，強調人應該從認知的過程中抽離出來，也強調方法的合理性和客觀性。這引致現代有些受科學影響的方法論以為，合理的方法應該是中立的，不會也不應牽涉任何價值取向，因為方法的中立性既能確保結果的客觀性，又能提醒人不干預獲得結果的過程。然而這是真的嗎？方法真的可以中立嗎？方法真的不包含人的參與嗎？舉數學作為例子，數學常給人一個中立、客觀和普遍的印象，或許我們以為「一加一等於二」是永恆真理，但我們不要忘記，這永恆真理背後是有條件、假設、定義，甚至信念的。背後的條件是這

加法運作是在非二進制的數字系統下進行，當中假設此「一」與彼「一」是等量同質，並且我們對「加」也有所定義。換言之，數學方法不是大自然的產物，而是有人的價值和信念取向。問題是：甚麼是「認知方法」？認知方法比數理邏輯所包含的更多；數理邏輯只是推理的工具，即使人們接受數理邏輯的中立性，知識也不會自動由數理邏輯產生，仍需要人在推理前有非邏輯性的設定或定義。認知方法其實包含概念、信念、認知工具和推理方法，對我來說這一切都有人的參與，雖然不至完全主觀，卻絕不是中立和客觀的。以下讓我們檢視兩個主要影響現代知識的方法，分別是笛卡兒的演繹法和培根的歸納法。

對笛卡兒來說，他的認知方法是將思考所得的概念加上演繹的推理，這方法完全建基於他的信念——「我思故我在」。「我思故我在」是由內在概念延伸至外在世界的推理模式及基礎。為何我稱這模式為信念呢？因為「我思」這個所謂不可懷疑的起點，只可以確定「我思」的真實，並不能證明「我在」之真實。從「我思」到「我在」的推理中，包含了一種經不起懷疑的跳躍；或者「我在」包含在「我思」中，這只是一個信念。科學研究方法運用演繹法時都有這樣的信念，以為認知的肯定是由內在思考延伸至外在世界。此外，再退一步說，笛卡兒對肯定性的要求，是因他相信認知是可以肯定的，這是他更深層的信念。然而，實際上所謂肯定只是對信念的肯定而已，決不全是對外在世界的肯定。在此我並不是要否定演繹法的功

用，乃是指出演繹過程往往有我們的概念、信念、價值，甚至意識形態，是不能與人分割的。

另一個由科學主導的認知方法是培根的歸納法。歸納法的起點不是概念，而是經驗。歸納法認為只要有足夠的經驗，運用理性，便可以總結出事物的規律。即使接受當事人能抽離於觀察世界的過程，其歸納過程總有以下的問題：當事人由觀察等途徑得到外在的資訊，至總結出規律，是帶著跳躍性的。其實培根的知識論有以下三個前設：大自然赤裸的自顯性、人抽離於方法的可能性，和理性在認知上的充足。這三者都不能由經驗歸納出來，而只是信念。我深信這些信念對科學的發展十分重要，但我們不能因科學有令人折服的結果，就將信念看為永恆真理。

此外，歸納法的跳躍是將有限推展至無限，將部分看為全部。若人所經驗的只是全部裡的一部分。又怎能總結出關乎全部的定律和原則呢？除非人可以先經驗到全部，否則歸納的結論便不可能作為普遍定律，但有限的人又怎能經歷無限的全部呢？這是在認知上的現實和矛盾。其次，歸納法以為可以由眾多甚至雜亂的經驗過渡至總結，以為這是一個自然和理性的結果；但事實上經驗與總結沒有必然的邏輯關係。不同的科學家面對同樣的實驗數據都會有相同的總結嗎？我們每人都時常經歷東西從上往下跌，但有多少人能想出地心吸力這概念和定律呢？容許我這樣說，由經驗得出總結不單需要推理，還需要作歸納的人的經驗和想像力，而想像力是很多科學家打開大自

然的一個重要途徑。當然，認知不應該是純粹的猜測和想像，但歸納法給人的印象卻是把想像力排斥在認知之外，這是另一類的跳躍。正如討論演繹法的立場一樣，以上討論並不是要否定歸納法，而是指出歸納法假裝中立與客觀的神話，及排斥和忽略人的參與。

客觀性的迷思

現代知識論執著追求客觀性，是因現代把人從大自然分割開來，並且把兩者視為對立，然後將大自然視為客體來研究，以為這樣所獲得的知識便為客觀，但客觀的意義絕不是如此簡單。從發現微觀世界和海森堡的解釋來看，我會將有關客觀性的討論分為兩個層面：一是本體的客觀性，二是認知上的客觀性。本體的客觀性是指人相信大自然獨立於人而存在，且有一個未曾被干擾的存在狀態；而認知上的客觀性則是指人因介入大自然而有的特性，認知對象是經人干擾的大自然。我認為科學知識所宣稱的客觀性並不是、也不能是本體的，而是透過個人認知的框架而對大自然作出的詮釋，是有著人的主觀信念。

舉例說，過去人類用直觀的三維空間（長、闊、高）和其他物理量（時間、質量和能量）發掘大自然的規律，而且很多科學公式都用三維空間來表達。這些宣稱客觀的科學知識背後都有一個信念，就是以為人類在科學範疇中理性思考的「量」，就是大自然本體的實質。正如上文所說，這是來自笛卡

兒的信念，他相信外在的實體都是由內在的觀念伸延出來的。但由思考延伸出來的知識——量——對大自然所作出的描述並不是惟一，更不是絕對的解釋。正如愛因斯坦的相對論指出，直觀的三維空間是不足以深入揭示宇宙定律，需要借用另類的曲面空間去解釋。這曲面空間不是由直接觀察所得，而是來自人的想像。所謂客觀的科學知識，是人借用一些概念來觀察大自然而得的，這些概念本身並不是大自然的實體，只是幫助人認識大自然的框架而已。當然，這些概念並不如培根的想法般，是由大自然無條件地向人呈獻，也不是由人類憑空猜測出來，乃是人在與大自然不斷接觸和交往的經驗中想像出來的。

若我們接受知識的客觀性不是在本體的層面，而只是在認知的層面，那麼何謂客觀就在乎認知中牽涉的信念和框架，而客觀的意義就存在於共同擁有這些框架的社群中，只有群體在共同的前設和信念下，討論客觀性才有意義。因此客觀性是具有社會性、歷史性和開放性的。那麼客觀性所具有的排斥性就不在於惟一性，而在乎大家的信念和概念之間的關係。我們一定要問起始的信念和概念是甚麼，不同的客觀性才有比較意義，而且任何客觀性都沒有絕對的排他性和普遍性。當大家信念不同時，所討論的就不是客觀性有多少，而是問信念的可信性。不同信念之間只有爭拗和討論，任何一方都沒有必勝的把握。

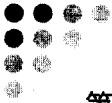
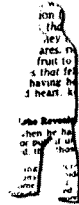
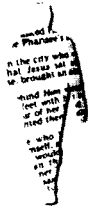
我舉現時有關「同性戀是否先天」的討論作為例子，對我來說，我相信同性戀是後天的，我可以從科學研究所得的結

果，客觀地說明這信念，也可以論述這信念的重要性和意義。但同樣地，那些相信同性戀是先天的人也可以如此論證。對我來說，信念只可以理性地說明，卻不能客觀地證明。所以從客觀論證去看，我絕對無理由去排斥那些信念與我不同的人。若真是排斥，這也不是因我有多少客觀的理由，而是由於我個人的喜好和信念。當大家的信念不同時，難以用客觀性去否定對方，只可以勸服對方，這是客觀性的限制。

同樣，以上討論也不是要一手抹掉「客觀性」這三個字，而是要撕破過去有關客觀性的神話：以為理性認知的客觀性必然是本體的，以及反對由宣稱有客觀真理而帶來的排他、霸權和操控。以下的討論也不是要否定大自然有客觀的規律，只不過是指出大自然並非一次過向理性的人揭示它自己，或不是完全赤裸、無條件地展示它自己，而是帶點含羞地遮掩自己。同樣，人在發掘大自然規律的過程中也不是毫無錯誤，總是帶著自己的天真、偏見、動機和執著。無論是大自然的展現或人類的尋索，科學知識在歷史中的累積與處境等各種獨特條件是緊扣著的，所謂客觀性亦不斷被修正，甚至被推翻。

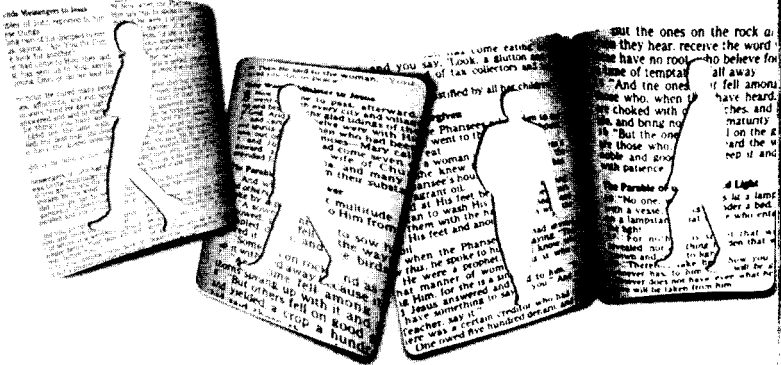
我希望再一次強調，科學背後的信念或概念並不是人任意或故意創造出來的，而是人類在歷史中與大自然不斷交往、累積而創造出來。大自然並不是靜靜坐著不動等待人類去認識它，而是主動向人打招呼，甚至用一些叫人害怕的方式，例如2004年的南亞大海嘯，問題是我們如何接收大自然這個主體向我們所顯示的信息。過去現代文化使我們的眼界集中在科學的

認知方法上，主因是現代文化把人從大自然分割出來。其實大自然也包括「我」，科學研究的對象不應限於大自然，也應讓那正在研究大自然的「我」呈現出來，和重新認識這個「我」；或者說人不應單從認知層面認識大自然，還需要在感性層面體驗大自然，就是從美學，甚至宗教的角度去聆聽大自然向我們的呼喚。大自然的美不單來自人的美感，還來自大自然的真，這「真」惟有與有美感的人走在一起，大自然的美才呈現出來。過去我們將「真」視為科學客觀性的真，將「美」視為人主觀的美感；但其實科學的客觀性不單有限，而且不足，不足以使大自然的「真」完全顯露，惟有將過去受科學所壓制的美學和宗教釋放出來，我們才能體驗到真與美，不然我們在客觀性所限之下，還自以為自足！



第五章

現代讀經的迷思



現代知識論主客二分且對立的取向對現代讀經有深刻的影響。特別在讀經的過程中，讀經的人不經意地站在主體的位置，將聖經視為認知的客體，於是讀經變成主體的人對客體的聖經作出發掘和研究的過程，目標是盡辦法打開這個客體，而聖經就只是處於被動的位置等待別人解剖及分析。如此，閱讀變成研究，讀經變成研經，形成只有研究聖經的人才會讀經，甚少人被聖經啟發、教導。這取向既忽略聖經的主體性，又使人容易忘記要存著一個願意聆聽和領受的態度讀經。在神學或認信上，我們相信聖經的主體性，相信聖靈向人啟示；但在實踐中，我們卻甚少涉足這領域，或描述這是甚麼一回事。

聖經被偏重放在客體的位置，同時聖經啟示的內容也被放進現代知識論的框架中，等同於理性和認知性的真理。讀經亦被視為理性認知的活動，強調追求聖經啟示內容的客觀性。客觀性主要由兩個因素構成，一是人為的主客二分且對立的認知方法；二是對理性和人性的信念——相信認知客體是可憑理性獲取的知識，以及人有理性能力去獲取這知識。我想指出這並不是聖經所強調的信念。我們都相信聖經是神所啟示的真理，這真理是外在於我們而存在，若我們強行將「外在於我」看為

客觀性，我是接受這種客觀性的，但視之為本體的客觀性。若我們將這外在而存在的真理純理性化，這是我有所保留的。然而現代讀經所強調的卻是後者，認為啟示真理的存在形式必然是理性的，不然，我們為何講客觀性呢！

作者原意的迷思

現代讀經首先將聖經真理的客觀性押在作者的原意上。正如前面所說，尋問作者原意的做法不是現代才出現，早期教會的安提阿學派已提出來；問題是現代讀經將客觀性與作者原意緊緊扣在一起，以為作者原意會理性地在文本中顯露出來，以及讀經的人也能藉著運用理性獲得作者原意。這種思想給人的印像是，讀者得首先找出作者原意或掌握作者原意，才能保證真理的客觀性和準確性。我不禁問：掌握不到真理的客觀性，真的不可以與真理相遇嗎？找不出作者原意，或不經意地誤解了作者原意，聖經的啟示就向我們隱藏嗎？不確定作者原意就不能把握真理，這是聖經作者的原意嗎？在新約中，無論主耶穌、保羅或其他作者引用舊約時，似乎都沒有從作者原意出發。可能有人說，或許他們已明白作者原意，只不過沒有清楚表達，或者作者原意只是表面的意義，其深層意思才是神的原意，而後者是透過前者表達出來的。問題是，若在讀經過程中追求客觀性，那麼由作者原意到神的原意，這過程的客觀性如何決定呢？作者原意是否可以藉著理性準確地獲取？即使可以

客觀地獲得，也無法客觀地推論到神的原意。除非我們將神的原意等同作者原意，不然我們無法確定可以從作者原意客觀地延伸出神的原意來。若不能確定，為何我們要將作者原意與客觀性緊扣在一起呢？事實上，在尋找作者原意一事上，不同的解經家也很難達到一致性的客觀答案。

此外，「作者原意」的意義也十分含糊，很難有標準且單一的客觀性。從編修批判（編按：即 redaction criticism，此乃聖經研究的其中一種進路。）的角度來看，聖經的形成是經過一個編修過程的，究竟作者原意是指原說話者的意思，抑或記錄者的理解，又或是編者們的用意呢？即使有些人不接受編修批判，不少經文都有類似的問題。例如撒上 13:8-15，這段經文提到掃羅在吉甲等處撒母耳時正面對非利士人強大的軍事威脅，掃羅因撒母耳遲到而私自獻祭以穩定已動搖的軍心，後來撒母耳在 13:13-14 指責掃羅。我的問題是，撒母耳的指責是撒母耳記的作者認同的嗎？抑或神也如撒母耳般指責掃羅？作者在經文中似乎沉默，沒有表態。究竟這番說話是撒母耳抑或作者的意思？神是要我們透過撒母耳的指責去明白掃羅，抑或是要透過作者的沉默去理解當時撒母耳與掃羅之間的張力？或許有人說，作者總有其原意；但我想指出的是「作者原意」這個詞本身也難以定義，如何將作者原意視為客觀的追尋呢？

讓我再回到主耶穌的撒種比喻，作者原意就是耶穌講比喻時的原意嗎？抑或是馬太編排表達出來的原意？抑或是路加版本的原意？抑或是馬可的版本？（編按：有聖經學者提出馬可

福音是最早成書的福音書，是路加福音和馬太福音背後的主要資料來源。)若我們要將作者原意等同不變的客觀性，那麼我們如何理解四卷福音書？若我們認為耶穌基督本身才是最原始的真理，那我們如何理解這多元而不一致的福音書？我並不反對尋求作者原意這回事，以及它在讀經中所起的指導作用；我所反省的是我們將客觀性押在作者原意上，並且將它放大，以致失卻讀經真正的目的——讓神藉聖經向我們說話，這是我所不願意看到的。正如上一章討論客觀性一樣，作者原意屬本體的層面，非認知所能決定。究竟我們用甚麼理性準則去確定作者原意？我不認同作者原意可以憑理性來決定，不贊同一旦找不到作者原意，讀經就沒有效果，以致很多信徒因找不到作者原意而覺得沒有力量，甚至覺得聖經不適合他們閱讀。

客觀歷史的迷思

現代讀經也將客觀性押在純真相的歷史觀上。在啟蒙運動後，科學對人文科學有重要的影響，其中包括歷史研究。現代人相信既然大自然如機械般按一定的規律運行，人類歷史的發展也應有著發展的規律。若能認識歷史發展的規則，既可擺脫宗教的歷史觀，又可準確預計並掌握歷史的進程。特別是進化論的出現，它不單是科學論述，還起著解釋歷史的作用。它提供了一套歷史觀，解釋為何人類會積極面對未來及進化，加強現代人對歷史正向發展及掌握歷史的信心。馬克思的唯物歷史

觀就是明顯的代表作。按培根的說法，歷史學家以為只要客觀地處理歷史，歷史法則就會向人類展現。如此，對待過去歷史就如自然科學家對待大自然一樣。這種傾向將歷史研究推向一股尋找客觀事實的熱潮中。只是歷史並不像科學般處理眼前的事物，乃是處理過去的事件，那麼如何保證歷史的論述等於真相、是客觀的呢？惟有使用一套類似科學的歷史方法，就是從資料搜集和發掘開始。只要擁有越多過去歷史的資料，其準確性便越大，也就越客觀；這樣對歷史的評論才算合理，才算是真的。問題是，歷史就是事實嗎？或者有資料佐證的歷史論述就是真相嗎？

這種歷史觀深深影響著現代的讀經，其中一方面是聖經的歷史批判方法，（編按：即 historical criticism，此乃聖經研究的另一種進路。）提倡這種方法的聖經學者以為，要先還原聖經的歷史面貌，才可以呈現出聖經的真理；或者說，聖經的真理被其發展及形成的歷史真相掩蓋著，能否打開聖經的真理，取決於能否揭露其歷史過程，包括抄本與抄本之間的關係、文本起初的不同來源、不同形式的鑑別和聖經修編的過程。

事實上，這些歷史批判方法的確讓人真誠及開放地去面對聖經的真理，但同時卻將聖經分解至支離破碎，不單使人花了很多精力去爭拗，還給研究聖經帶來一個學術的包袱。矛盾的是聖經學者以科學的世界觀作前設來批判聖經原有的世界觀時，還以為自己真的找到了真理。舉聖經學者布特曼（R.

Bultmann) 為例，布特曼在解經過程中對文化的關注，以及將聖經處境化的做法是值得欣賞的。可惜他接納了科學的封閉宇宙觀，以為一切事物的發生都按照科學法則，因此他認為違背自然法則的神蹟是沒有可能發生的，或只是虛構的神話，並以批判歷史的方法指出神蹟只是新約時代的宇宙觀構想出來的，繼而最危險的是他否定耶穌的神性，並以人文精神重新包裝聖經。把聖經神蹟批判為神話的準則卻是現代神話：科學就是真理的判準，也是操控著歷史論述的意識形態。正如現代性一般，聖經的歷史批判並非一無是處，問題是它帶著自己的神話上路。

另一方面，基督教的保守陣營也認同現代的歷史觀，將聖經的真理與純粹事實的記載緊扣在一起，以為沒有真相的論述就是不足，甚至是假的；或真理的表達就是真相。為了確保聖經的權威（這權威並不是因著聖經是神的啟示而有的，而是因回應科學歷史觀而產生出來的），一些更保守的人主張聖經每個字均是準確並客觀的真相記錄。面對自由主義對聖經的肢解及對其權威的否定，基要主義出來捍衛聖經的權威，其用意是好的，但卻把聖經的權威定準在客觀性和準確性上，這不是和自由主義一樣，將聖經權威跟科學的判準掛鉤嗎？

這樣從歷史角度讀經只會叫人集中尋找經文以外的資料。從科學的角度看，資料越多，結論就越可信，亦更接近真相。追求更多資料和準確度的背後是將真理與真相緊扣，有了真相才有把握去理解真理。結果在讀經的時候，我們找資料的時間

往往比讀經多很多。我二十多年與別人一起讀經的經驗告訴我，很多人未能掌握經文的背景資料，便好像讀不下去般；或者覺得讀下去也不會有甚麼成果。這是現今讀資料多於讀經的有趣現象。

值得我們反省的是，真理與真相之間還有一段距離。在四福音的記載中，很多人比我們更清楚真相，結果是不明白真理；反而有些人未看見真相卻碰到真理。主在約翰福音9:41的說話充分表達出真相與真理之間的吊詭性：「你們若瞎了眼，就沒有罪了；但如今你們說『我們能看見』，所以你們的罪還在。」我並不是要反對聖經所記載的事件背後的歷史性；我們都相信神是透過參與歷史來彰顯祂自己、耶穌基督透過道成肉身來表明救贖的真理。但聖經不是按科學歷史觀來作出客觀的記錄，大部分聖經作者都是在事件中有所經歷後，才表達出事件。例如門徒經歷主復活和聖靈臨在後，才以復活的角度回想與主同行的經過，把口述的內容化成四福音；表達當中還帶著他們的信仰、情感和手法。聖經不是科學的文本，像大自然那樣只有規律的變化；它是由多個有著相同信念的作者的著作組合而成。若硬要說它是歷史書，就應把它看為充滿著信仰（神學）和文學色彩的歷史書，是描述信仰演繹過程的典籍，而絕不是科學性的歷史書。

讀經方法科學化

如果讀經是要獲得經文的客觀真理，就需要一個能確保客觀的方法。現代人認為，最能確保客觀的方法是運用理性，及保證客體沒有受主體的干擾。現代人以為只要能滿足這些條件，又能產生果效的就是科學的方法。這是不難理解的，因為科學就是按著這些條件發展出來，且是現代最有成就的領域。正如前面所述，科學對不同學科的影響是源於對真理的看法，以至尋求真理的方法也有著科學方法的影子。

甚麼是科學的方法？簡單來說，科學方法是從分析性觀察開始，先將事物按我們已有的知識類別作出細分、定量和定性。例如面對一棵樹，生物學家會按著根、莖、幹、葉、花、果及種子等不同部分作出質與量的測量和比較；即是說觀察就是在分析中搜集資料。觀察要求主客二分且對立，以便主體對客體作出客觀的分析和資料搜集。作分析性觀察後，下一個步驟便是綜合性歸納。綜合是將觀察得來的資料按一些原則整合起來，或更科學的說法是將資料整合成一些原則。其中科學相信大自然的規律會自然地在不同處境中呈現，由於大自然現象有著穩定的重複性，我們便可綜合出大自然的規律來，這就是歸納。綜合性歸納後就是演繹性驗證。演繹是將歸納得來的原則重新放在相同條件的環境中作實驗，目的是要辨別其普遍性，這就是驗證。若多次驗證成功，便可判斷為真，成為客觀性知識。固然有些科學哲學家認為科學應從演繹開始，目的是

證偽而非證實。無論從哪個步驟開始，目的都是要驗證，表明結果或解釋合乎理性，而非主體性猜想。

科學面對的是大自然，能給予人原始的感覺和經驗；讀經所面對的卻是文本。雖然它有著啟示真理的本質，但它同時也是人類文化的成品，以文字的形式表達出來。從觀察的進路讀經，主要可以從兩方面入手，一是前面所述的歷史資料，這是在文本以外而又與文本相關的。第二是文本的文字與文學，包括原文文法的分析、字義研究和文學分析。在科學方法的主導下，怎樣才算是客觀的讀經呢？除了要有足夠的歷史資料作為佐證外，還要走到聖經的原文面前，因為原文應該是經最少人手加工的。似乎讀經中越多資料或證據，其結論就越客觀；更多原文的討論和歷史背景資料，解釋就更具客觀性，也就更具權威。這種要求閱讀原文的客觀性取向，不經意地將讀經放在學術的遊戲中，在資料的廣度和深度奔馳。這樣一來，讀經無形又再一次落入尊貴的聖經學者手上。而愛好此道的信徒就只有手抱釋經書，或靜候聖經學者為我們宣告真理。

為了抗衡讀經學術化而推出的歸納性研經，也深受科學方法的影響。歸納性研經與科學方法的三部曲對應的方法是觀察、解釋和應用。由觀察到解釋是歸納的過程，由解釋至應用是演繹的過程，所強調的均是對文本的分析和背景資料的搜集。事實上，歸納性研經鼓勵信徒仔細閱讀聖經，不是停留在解釋上，而是將解釋應用至生活場景中。但我們得留意，這種強調應用的做法背後仍是有著現代科學的影子。首先是現代相

信科學原理能推廣而應用在所有處境中，因客觀性本身蘊含著普遍性。其次是由科學所帶來的科技文化，就是相信將科學知識工具化、應用於日常生活中，可改進人類社會的信念。而讀經的應用就是將真理實效地帶到生活中實踐，若不能應用或沒有應用，讀經就會被視為還未完整。

科學方法本身是一個十分好且理性的方法；問題是它並非如現代文化所吹噓的那樣能事，也絕非完全理性而不沾人手。簡單說，人不是空白一片去觀察事物或文本，而總是帶著其經驗、概念和知識框架去分析。這一切都有極濃厚的個人性或主體性，規範著人的觀察視野。此外，由觀察所得的資料真的可以理性且抽離主體去讓人綜合、歸納和解釋嗎？正如上一章的論述，不難理解由分析至綜合的過程，是需要在分析以外的概念，由觀察到歸納或解釋，亦涉及個人的想像性，而不是面對同樣的資料就會得出同樣的解釋，資料與解釋之間並沒有必然的關係。記得在十多年前一個研經營中，一個學生這樣問我：「為何我們跟你觀察經文的資料差不多，但我們總是得不到你的解釋？」十多年後，我需要承認在觀察與解釋之間，或是文本表象與意義之間有著一種跳躍性。這種跳躍性關乎主體的選擇、想像和介入，主體絕不可能從整個方法的運作中抽離出來。這並非說我要否定或反對科學方法：分析—觀察—綜合—歸納—演繹，這是閱讀必然有的元素。我反對的是背後那天真簡化的直線必然邏輯，及此邏輯所引發的神話。

讀經可參考科學的方法，但不需完全模仿它和跟隨它背後

的意識形態。例如讀經很難驗證經文的解釋是否正確，惟一可以問的是這解釋是否合乎教義。若要堅守驗證的態度，結果便要讀出教義，或者聖經會淪為教義的工具。事實上，很多人正受著邏輯實證主義的影響，把聖經的真理看為命題式的啟示；這亦間接地推動教義式的讀經。

為了確保讀經結果的客觀性及準確性，不少人都把教義讀進聖經裡。其實把自己的概念和信念讀進聖經去，是一件自然且必然的事情，問題是我們忽略或隱瞞這種做法，還引經文來說明自己是何等客觀。對我來說，這是自欺。

另外，科學方法也不是讀經惟一的進路。固然很多人都生怕在讀經中容許主體性參與，容易造成胡亂解經，或故意利用經文來曲解信仰。我承認這些危機可能發生，但決不能因此而繼續科學文化的神話，以為運用科學的方法就能確保客觀性。話說回來，即使基督教堅持非主體性的解經，異端式的曲解就可以湮滅嗎？極具個人主見的講道就會減少嗎？其實問題並不是個人讀經，而是現代文化中的個人主義。

科學意識形態的問題不單在於其迷思性，還在於它實際上對讀經所帶來的負面影響。由於聖經在信仰上有其權威性，若我們標榜某方法能準確解經，便很容易造成有能力掌握這方法的人就被視為權威的局面。在科學方法影響下，讀經講求以理性和知性能力去掌握經文，因而間接形成一種精英文化。越有能力，就越可能被別人視為精英或權威。加上現代的解難文化，讀經往往變成解難的遊戲，只向著難題解答進發。只要解

難的能力高，或被視為擁有答案，便具有權威性。無論是有意識或無意識，聖經學者都很容易視自己或被視為權威。再加上對原文的強調，信徒都感到聖經的信息遙不可及，或自己的看法乏善可陳，結果帶來兩方面的負面影響：其一是有些信徒向著這個精英文化進發，以求趕上權威列車車尾。另一個負面影響是信徒放棄自己直接閱讀聖經，變成只追隨專家的解釋。我們不難發現，很多預備查經或講章的人，首先打開的是注釋書，或花在閱讀注釋書的時間遠比聖經多。過分倚賴解經權威的後果是間接減低聖經對信徒的影響，及加重自己在讀經中的無能感。

此外，科技文化和實效文化對歸納式研經的應用同樣產生負面影響。應用本身是好的，但過程中往往把經文過分簡化成一些普遍的原則，期望它放諸四海皆準。事實上，將聖經的解釋應用在生活上並不是一件易事，從解釋到總結出合乎生活處境的原則需要極高的聯想力，將聖經與生活處境聯繫起來。但這高難度的事卻被說成必然的工作，而經文亦往往淪為簡單的道德與屬靈原則。有時信徒為求應用性，很快便把一些原則讀入聖經中，然後再讀出。在實效文化的影響下，很多人讀經都十分沒耐性，希望很快找到信息及應用。這種標靶式的讀經一方面使人忽略經文，另一方面使人以為讀經最重要就是尋找應用。再者，歸納式研經的應用往往只流於口號式，提出應用的人並未曾將原則帶到生活場景實踐。信徒在小組研經的尾段往往會問：這段經文有何應用？只要在口頭上作出過反省，小組

研經時間就會完結，經文也就從此放回聖經中；讀經的人繼續過沒有經文的生活。強調應用的結果是將聖經工具化，把它視為生活的百科全書和解答難題的手冊；卻忽略它真正要給人的信息。

總結來說，現代知識論從兩方面影響現代讀經：讀經背後的理念，和實踐經文的取向。前者關乎真理的本質，後者關乎獲取真理的方法。受影響的理念主要是：

1. **以理性為主導的聖經啟示觀**：將聖經的內容邏輯化和命題化，把經文的意義限制在既定的教義系統中，並在學習啟示真理的過程中過分著重真相；
2. **聖經只被視為認知的客體**：強調人讀經，而忽略了以聖經為主體的經讀人。

在實踐讀經方面，主要的影響包括：

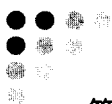
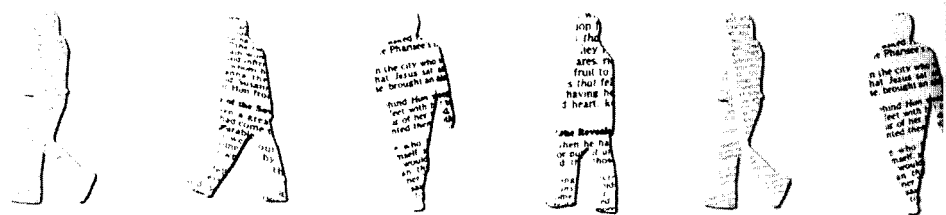
1. 追求文本以外的資料及專家意見；
2. 否認或忽略個人的投入而追求讀經的客觀性；
3. 以作者原意去追求準確解釋；
4. 著重解難及應用的實效性。

這些影響直接或間接地將讀經推進以下的危機中：

1. 標靶式讀經，忽略聖經內容本身的信息；
2. 教義化或道德化讀經；
3. 讀經的比試性與排他性；
4. 出現讀經精英和專業主義的個人化現象；
5. 依賴解經權威而形成的集體化現象；

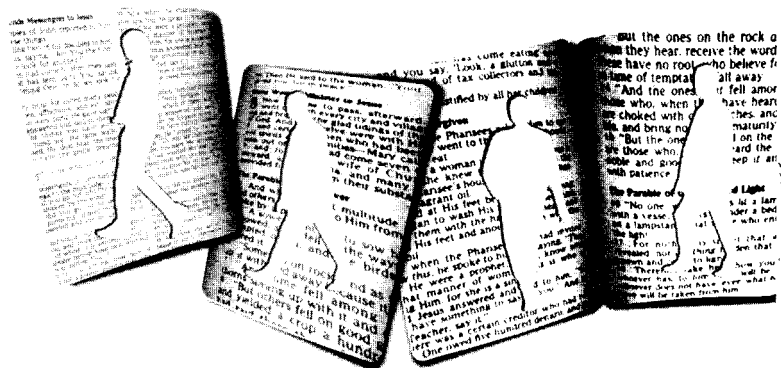
6. 信仰群體和信徒個人都失去讀經的信心和動力；
7. 抗拒理性操控而走向靈恩的個人化讀經。

無論讀者是否認同我的分析、觀點和論述，都無關重要。因為這是**從我的主體而來的**，絕非客觀，亦非真理。但我盼望當你讀到這裡，能夠誠實地去縱觀華人教會的讀經現象：你看到危機嗎？你感到心痛嗎？如何突破很多信徒心中的「個人無能讀經論」和「聖經無用論」呢？



第六章

後現代中的讀經建議



已有的事後必再有；

已行的事後必再行。

日光之下並無新事。（傳道書 1:9）

對傳道者來說，歷史在某程度上是循環的；而且在循環中，「前無古人，後無來者」的創新亦是虛空。後現代正是處於虛空之後，又向虛空邁進。正如傳道者的觀點，後現代其實重複著現代的足跡：就是對舊有的價值、信念和權威提出質疑。借用主耶穌在馬太福音 7:2 的話：「現代怎樣論斷前現代，也怎樣被後現代論斷……」。對我來說，後現代並不是現代的救贖，只不過是現代那物極而反的現實。我沒有對它寄予厚望，又不能不注視它。我不會太快把它妖魔化，但也不會天真地以為它全無殺傷力和操控性，好像現代人那麼樂觀地擁抱現代。我現實地接受它已來臨，亦警覺地與它相處。坦白說，後現代帶給基督教的負面影響絕不亞於現代，但這些影響不是必然的，視乎我們是否不加反省地擁抱著現代那一套意識形態，和被動地把自己困在堂會四堵圍牆中自怨，甚或自足。其實每一個時代都很短暫，而且重複著人類的有限和無知，因為我們相信永恆不屬人所有，而真理則屬於神。但神在主耶穌裡

應許永恆，讓人體驗真理，以致我們能在祂的恩典中接受自己，在有限中存有從祂而來的盼望。在人類歷史的終局未來臨之前，和永恆還未完全成就之際，我們仍要在時代中行走。雖然時代是短暫的，卻仍有足夠時間和日子去影響及扭轉人心。後現代已不知不覺地在我們四周生長，我們認識這個新鄰舍嗎？它正改變我們的生存環境，也因此改變我們。作為神呼召的教會，我們如何可以不再沉睡，不再自閉，在這個時代中活出信仰呢？

我相信起點是謙卑地回到神面前自省，究竟我們是在時代中跟隨神？抑或緊緊跟隨時代這個「神」？我並不是說要像現代教會般，對文化漠不關心，以為與文化保持距離就可以自保，因我們每日都在時代文化的大氣中呼吸。我們要從後現代文化中認出神的工作來，也要藉著後現代文化見證神的工作；亦讓神透過我們指出後現代文化的不是。這是比讀經還重要的課題，不過這不是本書的重點，也是我能力以外的事。回到我們的正題，教會要在後現代中活出信仰，除了自省外，還要如宗教改革的時候般回到聖經中，帶著對時代的意識和對文化的醒覺，帶著自己的有限和神交給我們的時代及文化使命來聆聽神的話語；讓神的話更新我們的生命，也藉此更新我們的時代。在後現代的圖象文化中，閱讀滿是文字的聖經確實會滿途荊棘。我無意逃避這困難，也無意去解決這困難，只是針對現代讀經的危機作出以下的建議。希望在醒覺中，我們讀經的信念、方法實踐和目的都有所轉移；這個轉移並不是一手推倒以

前的一切，而是擴展到現代讀經所忽略的視野，並且以此補足現代讀經的不足。

讀經信念上的轉移

一、從人讀經延至經讀人

過往主客二分的認知方法一方面將聖經偏重於客體的位置，忽略了它應有的主體性；同時人也站在一個不投入的主體位置，忽略了自己應處於一個被動和接收的客體角色。另一方面，讀經的人以為意識到主客二分的取向，就可以在讀經時抽離出來，以致我們時常忽略正在讀經的「人」或「我」。或許我們以為閱讀並不能純客觀，但閱讀也不能純主觀，更不能絕對地實踐主客二分；它是一個主客互涉的過程。若我們認定聖經是神要對我們說的話，它就必然有主體的功用，問題是我們在讀經時有沒有留意那正在讀經的「我」，就是經文中神所言說的對象，也是被聖經檢視的「我」，亦是那帶著自己的神學、價值、信念、動機和目的去讀經的「我」。我們不能忽略這個「我」在讀經中的參與，也不能讓他任意妄為；我們要把他放在聖經以下，讓聖經光照他；亦要意識到他的有限，讓聖靈帶領他進入真理。換一個角度看，我們不應視信息為讀經的終點，而要從信息返回讀經的起點，問自己為何這樣讀和帶著甚麼態度去讀。讀經一方面需要神給予我們能力去讀，另一方

面是讓神的話語去解讀我們；即是在人讀經的過程中讓經讀人，也是在經讀人的動力下讓人讀經。

二、由理學的啟示/ 真理觀擴展至多元透視的啟示/ 真理觀

現代文化其中一個值得誇耀的，就是將理性發揮得淋漓盡致；這個情況使現代將理性放在自足且排他的地位，以致看不到理性的不足而種下禍根。我總是不明白為何「真」要與「理」放在一起；或許「真」與「理」是可以並存的，但卻沒有必然性。受著現代高舉理學的影響，基督教雖然沒有明言要將聖經的啟示或真理等同理性，但似乎不以理性去體會聖經的啟示或真理是非法的，即使是合法，也是次等及不受重視的。

我認為「真」是神的本體。神在歷史中啟示祂的「真」不是單靠理性的方法，例如救贖歷史中不少神蹟就不能以理性來領悟；又如救恩的核心信息十字架，借用保羅的說法，神是人以為非理性的方法去救贖人，目的是叫那些自以為有理性分析能力而自足的人羞愧。很多時若你執著用理性，聖經是讀不下去的。我並不是反智，相反地我是一個十分理性的人，不然也不會以此進路寫這本書。我絕對認為理性在體會啟示和真理中十分重要，我反對的是以它為惟一、自足和有優越性的方法。我相信很多人都認同信仰的起點是信心，不是理性，更不是認知；當然信心可包括理性和認知。

約翰在約翰福音 1:14 如此見證：「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理。我們也見過祂的榮光，正是

父獨生子的榮光。」約翰是透過體會和經驗來認識基督的真，並非理性認知。他所看見的榮光也並非透過光譜來分析和確定；而是用「充充滿滿地有恩典有真理」來形容榮光，這絕非讀者可以用理性去認知的，而是需要我們作為主體去投入想像，開放心靈去感受，和祈求聖靈帶領我們進入經文中去見約翰所見的。「真」可從理性的角度去認知，亦可從美的角度去感受，更可從靈性的角度去體驗，從善的角度去認定。過去我們把「真」規限在理性認知的範疇中，使生命變得枯燥無味。惟有相信啟示或真理可以藉著投入和體驗去領受，生命才會被神的「真」轉化為豐富。

三、由讀經的個人性擴展至群體客觀性

上面提到美學或靈修學的讀經，很多人都害怕現代把人看為一個獨立且抽離的個體；現代文化亦標榜著重個人利益的個人主義。讀經變得十分個人化或主觀。為何我們會如此害怕呢？原因是現代讀經文化傾向視讀經為個人的事；若真理沒有普遍客觀性，我們便生怕會落入眾說紛紜的混亂景況中。為了確保個人讀經的結果不會出錯，最好使用共同接受的理性方法。讀經的結果止於個人成果，別人無權過問，主要的癥結不在個人讀經，而是信徒將人視為獨立個體，在生活中排拒「他者」，並且與群體缺乏連繫。我認為讀經是由信仰群體一起去讀的，或者讀經不應停在個人層面。我越來越感覺到聖經是神給教會群體的，而不單是給信徒個人的。如上文提到，現代讀

經變得個人化是源於敬虔派抗衡當時教會藉教義將信仰集體化。這原是好的，但這做法背後仍是帶著現代高舉個人的影子；其影響至今的結果是信徒將信仰個人化和私有化。

堂會推動的讀經計劃都只是鼓勵和強調信徒個人讀經，不經意地為讀經個人化推波助瀾。換句話說，甚多堂會已失去了群體讀經，或以講道代替群體讀經。群體讀經並不單是走在一起讀經；重點是分享和聆聽不同讀經結果的團契生活。但我們要記著群體讀經不是要集體化和取消個人性，群體讀經的前設反而是讓個人有足夠空間自由地從他獨特的背景中經驗聖經，並獲得尊重去表達意見。當中，應嘗試擺脫以專業的意見代替個人的努力，避免以教牧、導師或組長的權威解釋來阻礙個人思考經文的空間和自由；不過，這些個人努力和自由的讀經成果得放在團契中分享。

在團契中，不同的觀點可以在尊重下互補，在自省中作出檢視。沒有一個人能完全掌握聖經的意義，總有他的不足；沒有一個人的意見會受忽視，因他帶著其他人沒有的獨特角度。這是一而多的讀經，同一本聖經因著大家不同的背景衍生出多樣的看法；也是多而一的讀經，大家因承認自己的不足而帶著多樣的看法走入團契中互補。惟有在神的恩典中進入這樣的團契，前面所講的認知的客觀性才有機會達到。由此可見，客觀的討論不單要在理性中進行，還需要自省和愛心。所以讀經不單是讀字，還是讀那正在讀經的自己、他者和群體。

轉變讀經方法

一、由排他的方法論轉到互補的方法論

若然我們接受聖經啟示需要多元的領悟和體驗，又接受讀經是在信仰群體中互相尊重、分享和對話，我們就需要放下一些以為是惟一和優越的方法，放棄運用那些方法來打壓不同意見，或操控同意我們的人。同時我們需要學習以不同的方法去補充彼此的不足，從競爭比試的文化轉到互補共融的文化。在堅守聖經的主體性和權威的同時，亦需意識和留意那在聖經審視之下讀經的「我」，以不同的進路去讀經，包括理學、神學、美學，甚至是人文科學。

固然，我們需要留意這些工具背後的價值與意識形態，特別是明顯與聖經不同的價值和觀念。我強調要留意不同的價值與信念，不等於表示這些工具與方法不可取；不然，我們就無法在文化中對應著文化來做神學。正如我們不是要否定科學方法，只是反對科學背後一些意識形態。例如佛教的世界觀與基督教截然不同，但禪的方法未必被基督教全然排拒；有時我讀到主耶穌在四福音中的對話，也覺得滿有「禪」的味道。對於我來說，方法很多時只是工具，幫助我們完成工作後，便可以放下，不需用來吹噓。當然這不是不擇手段的工具主義，也不是未經思考就信手拈來使用；乃是透過認清工具背後的信念，去明白這些工具能否補充我的不足及幫助我讀經。若是能夠，

我仍然鼓勵信徒在醒覺工具的有限中嘗試採用；這是盡心、盡性、盡意和盡力的取向。

二、由科學取向轉到文學取向

雖然上文鼓勵多元互補的方法論，但閱讀始終不是所有方法都等量齊觀，有些方法是較為重要和基本的。過去現代讀經受科學方法主導，原因是信徒將讀經等同一個理性認知的活動。事實上理性認知在讀經的過程中扮演著重要的角色，特別是面對文本的文字和表象時，認知可以幫助我們看清楚文本。在這方面，科學方法實在比其他方法更為優勝；問題是分析、歸納、綜合和演繹等方法需要一些知識框架配合，這是科學方法在閱讀上的基本不足。

我認為文學進路在閱讀文本中最能與科學方法配合，主要原因是聖經是聖典之餘也是文學作品。從神學角度來看，神沒有把一群聖經作者視為一部部複述祂心意的機器。神是使用他們整個人去表達祂的啟示，包括他們的生命、經歷、情感、心思和表達手法。簡單來說，文學是文字表達的技巧，承載著作者的感情、觀點和目的。我們不能單靠分析達至結果，更需要投入、想像和心理上的同步。另外，我們往往在讀經中忽略了文學技巧的意義和功能，把經文的意義建立在字面上或內容上；其實文學的手法也包含著信息。

讓我們回到馬太福音十三章的撒種比喻：當耶穌講完撒種的比喻後，門徒進前來問耶穌：祢對眾人講話，為甚麼用比喻

呢？我們讀撒種比喻時往往會忽略門徒的問題，而集中看比喻的內容。借用我們現在討論的語言，門徒是問：「為何要用文學手法向人講話？」耶穌的回答的總括意思是要顯出和批判眾人的心靈狀態，就是油蒙了心，耳朵發沉，眼睛閉著。耶穌給眾人的信息不是比喻的內容，而是講述此內容的比喻手法。這是主耶穌慣常用的手法，祂講論比喻手法的同時也包含著信息；若我們只在字面意義上打滾，便會錯失很多精彩的地方。很多時我們都未能以欣賞的角度去享受讀經，只顧向著信息進發，時常問為何聖經人物會這樣想或那樣做、為何他會知道或為何他不是……這些問題都反映出那種要知道或弄清楚一切才可以明白聖經的心態，也使人在未接納文本前不能欣賞聖經。以文學取向讀經不應停在文學知識的框架中，還需要建立一種文學的修為，就是學習開放、接納、欣賞和體會。

三、由定時定點的閱讀轉到生活處境中默想

在詩篇 1:2 中詩人說：「惟喜愛耶和華的律法，晝夜思想，這人便為有福！」對我來說，晝夜思想並不是甚麼都不想，單單想著神的話語；它是指思想神的話語並沒有規限在特定的時間，在全日裡我們都應抓著機會讓聖經在心中浮現。這並不表示我反對定時定點的讀經生活，我所反對的，是很多基督徒以為定時定點讀了聖經就等於當日讀完聖經的想法。把經文讀完一遍，並不是讀經的目的，只是為了滿足每日的靈修責任。讀經的目的是認識神的話語，也讓神的話語去讀我們自

身。因此讀經不能只停在閱讀中，還要帶到生活中。

在申命記 6:6-9 中摩西這樣提醒以色列人：

我今日所吩咐你的話都要記在心上，也要殷勤教訓你的兒女。無論你坐在家裡，行在路上，躺下，起來，都要談論。也要繫在手上為記號，戴在額上為經文；又要寫在你房屋的門框上，並你的城門上。

摩西指出神的話不單要在定時定點聆聽，也需要延至生命不同的層次和生活不同的場景：帶到內心、家庭、社交和日常生活中，並繼續閱讀、討論和默想。閱讀是打開聖經來理解、感受和思想；默想是把經文藏在心裡帶到生活中思考，或將自己置在經文下觀照生活的實況。借用武俠小說的說法，默想是要「手中無經但心中有經」。現代基督徒的信仰出現危機，其中一個原因是心中沒有聖經或沒有熟悉的經文，最多是背誦了的幾句金句。在這樣的情況下，聖經連在信徒生活中產生功效的基本條件也沒有。

這現象的根源在於我們對靈修的看法過於簡化，缺乏一種立體和整全的視野。我們天真地以為靈修是一天的食糧，吃過後就可維持一天了。加上現代急促的文化，五分鐘的快餐式靈修不單營養不足，連經文是甚麼味道也嚐不出來。話說回來，再看讀經，即使用較長時間讀經，我們都習慣在讀完時把經文留在聖經裡。我想強調的是，無論是個人或小組讀經，當我們把聖經合起來時，應該開始將經文延伸至生活中。現在我常鼓

勵人不要每日讀一段經文，可以改為每周重複讀一段經文。讀的時候不單求理解，還要熟悉經文。在生活的零碎空間裡更可安靜片刻，在心中默念經文，等候神的話光照我們。

另一個習慣把經文留在聖經裡的原因，是我們以為讀經的過程在應用後便完結。我在前一章討論過，我們所謂的應用大部分都是在思考上反省和推論，只是口頭上的活動，根本談不上在生活中產生實效。其次是應用只叫我們記著從經文中總結出來的原則，以為得著原則就讀完聖經。結果，伴隨著努力的基督徒去面對生活的是原則，而不是經文。若應用的只是一些複述教義和道德教訓的原則，我可以大膽說聖經對抱緊這些原則的基督徒來說根本不能帶來活潑的生命。我建議用實踐來代替應用，實踐可以讓經文在我們生命中產生動力，並引發外在的行動。

不難想像這種實踐應與默想緊接在一起；默想是將讀經延伸至當下的生活模式，是一種聆聽和等候的操練，而不是塑造結果和效應的工具。我相信人在生活中會有一些突然醒悟的時刻（路15:17），問題是我們是否有神的話語在心中提醒自己，使我們如浪子般想起天父，及作出行動回到天父身旁。這些醒悟的時刻較少出自短暫且與生活抽離的讀經習慣，反而多數在日常生活出現。默想熟悉的經文能叫人更容易於這些時刻被聖靈觸動。

轉變讀經目的

最後要反省的，是過去強調讀經結果的做法，就是追求解難式答案的現象。在現代的解難文化中，人往往認為與難題一起上路是一個缺憾。若在生命中碰到危機而未能處理，有些基督徒會感到信仰無用，認為信仰未能提供實效的幫助；另一些人會認為自己信心不足，以致未能搖動神的手去解決難題。這種解難消災的想法在靈恩派中尤甚，似乎有病就必要求神蹟，有難必要求解，有苦必要求除。我們似乎忽略了神不單施行神蹟，還與人在苦難中同行。當日猶太人要的是神蹟，但神所給的是基督的十字架。而在現世，神的大能不單彰顯在解難除苦的結果上，更具體和持久地顯明在與人一同受苦的過程中。難題不一定被解決，結果也非必然出現，重點是我們在過程中有沒有體會到自己的有限和神的恩典。引用保羅在哥林多後書 13:7-9 的分享：

……有一根刺加在我肉體上，就是撒但的差役要攻擊我，免得我過於自高。為這事，我三次求過主，叫這刺離開我。祂對我說：我的恩典夠你用的，因為我的能力是在人的軟弱上顯得完全。

即使是撒但的攻擊，神也沒有替保羅解難，而是讓他在過程中體會自己的軟弱，和從神恩典而來的大能。

我並不是說不要結果，或否定解難；乃是指出解難的結果

並不是終極的。解難之後總另有難處，因為人生還未完結，今世還未到終局，我們還在旅途中。同樣，讀經也仍在過程中。在過程中，任何解難的結果都可以帶出新的難題，所以我建議不要太容易抱著答案，而是需要不斷開放。同時，也不要為未能解決的難題感到不安或無能，這正正提醒我們是有限的人，需要將視野從難題轉至神。另外，結果也很容易叫人滿足，惟有帶著難題上路，才能叫人注視聖經，讀清楚經文是否有所提示。

讀經是一個過程，不單是朝著真正答案的旅程，還是一個辯證的過程。辯證的意義是在兩極來來回回思考，而不是由一極開始並止於另一極。這兩極包括人讀經與經讀人、理性與感性、抽離與投入、推理與想像、定時與晝夜、個人與群體、理解與默想、聆聽與實踐、解難與知難。

結語

來到本書的結尾，我要承認以上的建議並非完全，也不是惟一的出路。另外，實踐這些建議也不容易，不可能在一月半周中看見成效。我鼓勵有心讀經的人在態度和方法上同時作出努力。最後我想用一個例子作為結束。近年我曾在國內的城市訓練一些信徒讀經，並鼓勵他們帶領別人一起查經。其中一個信徒小蔚，她本身深受解難式讀經文化影響，總以為帶領別人讀經就一定要擁有解難的能力，及就著所帶領的經文預備答

案。其實她所謂的能力和答案的保證就是有幾本注釋書在手。前一段日子，小蔚在電郵中告訴我，她與另一位姊妹共同帶領查考提摩太後書，並且分享她戰兢的心情，特別是一些還未解決的問題。我安慰鼓勵她之餘，與她分享自己也在提摩太後書有一個懸而未決的難題。

這難題是幾年前在訓練一班畢業生時碰到的，在提後 2:3-7 中，第三節保羅鼓勵提摩太要與他同受苦難，好像基督耶穌的精兵。跟著保羅一口氣講了三個圖象，分別是「不將世務纏身的兵」，「按規矩比武便得冠冕」和「勞力的農夫理當先得糧食」。首兩個圖象我都可以理解，但第三個「勞力的農夫理當先得糧食」則未能與上文串連起來，是我常放在心裡未解的難題。過程中，我亦翻過幾本注釋書，它們不是看不見這個問題，就是提供不到令我滿意的答案。我就是這樣與小蔚分享，讓她知道訓練別人讀經的人也不一定擁有答案，希望能鼓勵她努力上路。

約兩個月後，她又來電告訴我已完成提後的查經。雖然完成了，面對要繼續帶下去，她感到十分辛苦。辛苦的地方並非她帶得不好，乃是她那份不滿足感或未能流暢地回答別人的問題而帶來的灰心。感謝主，在聆聽中「勞力的農夫理當先得糧食」這個圖象突然跑出來了：是小蔚的灰心令我認為自己明白保羅的用意；明白只是發生在剎那間。我立即與小蔚分享這剎那間的啟迪。我告訴她不要灰心，成果不會在短暫的努力後出現；惟有堅持努力的人才可以比別人先得成果。她今日的努力

在三年或五年後便會使她更貼近聖經，而別人卻不可能分享到這「糧食」。我告訴她，我如此鼓勵她的原因，是她的灰心使我聯想到提摩太可能在當時也十分灰心，所以保羅在前面不斷用「剛強」和「不以為恥」這些字眼。提摩太可能好像小蔚般對自己沒有自信，並在不斷努力後仍看不見成果，所以保羅提醒他「勞力的農夫理當先得糧食」。

親愛的弟兄姊妹，重建讀經的路是十分艱鉅和孤單的，但保羅的話仍然鼓勵著我們：「勞力的農夫理當先得糧食」，這是神的應許，讓我們一同努力。

附錄：文章簡介

一、真理有多客觀？

Wink, Walter. *The Bible in Human Transformation*.

Philadelphia: Fortress, 1973.

Wink 在本文開宗明義宣告：聖經的歷史批判已破產了！對他來說「破產」並不表示歷史批判再無價值，只是已不能達到它存在的目的。這目的就是聖經能從過去照亮現今的情況，並促進個人及社會的轉化。他為自己的宣告提出五個理據：

1. **歷史批判的實踐方法與文本動機不吻合：**Wink 指出新約寫作乃從信仰出發，目的也是指向信仰；而歷史批判則以科學和歷史的方法尋索「客體」或客觀事實，將真理還原為事實 (facticity)，當中所謂的中立觀點乃背負著理性、進步和實在論的信念 (faith)。聖經學者只尋索自己問題的答案，將聖經的意義拉入客觀的「過去」的深淵中。他們在自己的生活處境中，抽離地檢驗聖經，卻沒有檢視自己，也忽略聖經本身需要回答的問題。他們也不明白聖經作者認為歷史是不斷延續的，不斷向路途上的人兜搭、挑戰和對質。因此對 Wink 來說，現代聖經學者一直

把問題錯誤地聚焦。

2. **客觀主義的意識形態使歷史批判陷入一個虛假的意識中：**客觀主義相信觀察是可以（甚至要求）完全不受情緒、意願和偏見影響。這不單錯誤地將理論與實踐分開，還從實踐中剔除或忽略所有主觀的因素；並貶壓把這些錯誤的事實反映出來。學者們為了在學術圈子裡生存，往往在這虛假意識下扮作客觀、中立和專業。他們的詮釋活動完全與真實的生命無關，亦不能為生活的困境提出建議。Wink 認為客觀需要立足於一個新的基礎上。若所有歷史知識都要與觀察者的立場緊扣，便要建立一個完全不同的模式：一個讀者與文本相關的模式。
3. **聖經研究的技巧具排他性：**技巧與運用技巧的目的息息相關，歷史批判採納了科學方法，其中我們只問技巧可以回答的問題，並視問題為必然的，這種預設了「必然性」的技巧，讓人陷入一種還原式的循環中：技巧決定提問的方向，問題亦以先前的技巧為假設，而不對運用技巧的原因加以批判。所以我們需要把技巧設置在適切的詮釋理論中，不然就會好像馬騎到騎師身上，變成本末倒置的景象。
4. **聖經研究學者與信仰群體割離，成為小眾：**聖經學者對學術的追求，漸漸遠離教會或活生生的信仰群體。禍害之一是教會作為「道」的群體不能受益於解經的貢獻。其次是聖經學者似乎只為圈子內的小眾掌聲而研究，忽略

了生活的課題。Wink 認為既然真理與生活有密切關係，其適切性就在於進入群體時為信徒的掙扎和獨特處境提供指引。

5. **發展聖經歷史批判的處境已經改變：**過去歷史批判被用來挑戰正統（orthodoxies），但 Wink 認為這場戰爭早已經過去了。現代主義者所關注的並非怎樣在讀經過程中被改變，而是怎樣改變讀經的方法來迎合現代的精神。過去科學批判在信仰中發揮掃除偶像的功能，當今信仰也要在批判學中發揮相同的功用。

我們可以用目標、意識、方法、群體和處境五個分題，來總結 Wink 對歷史批判的反省進路。值得欣賞的是 Wink 在 1973 年已大膽地提出這些觀點，雖然他並沒有採用「後現代」這個詞彙，但他已完全就著現代的特性進行批判，特別是批判現代人過分相信科學主義及理性。

在他的討論中，不難發現根本的問題不單在於方法上，也在於方法背後的真理觀上。究竟甚麼是「真理」呢？這個問題的答案會決定我們對知識的態度，也決定獲取知識的方法。過往科學主義將真理與客觀性緊緊地掛鉤，但 Wink 明顯地推翻科學主義，而並非要推翻客觀性。甚麼是「客觀性」呢？如何建立客觀性呢？「真理」可以不從客觀的角度來看嗎？若兩者聯結起來，其關係是甚麼？我相信 Wink 的文章已開始引發我們進入後現代的討論之中。

二、從掌握、參與到實踐的聖經權威理論探索

Jodok, Dorrell. "The Bible in Postmodern Culture."

In *The Church's Bible: Its Contemporary Authority*.

Minneapolis: Fortress, 1989.

作者接著原書前面討論現代不同的聖經權威理論，此章起首便提出所有理論背後都帶著相應的文化假設和價值。他認為在後現代社會中，我們需要為當代的聖經權威理論尋找一個新的起點。

Jodok 接著列出一些致使現代自信心及樂觀主義大大滑落的原因：

- * 出現眾多破壞性強大的戰爭
- * 核能對世界的破壞
- * 文化多元的醒覺
- * 近代科學帶來對宇宙新的理解
- * 大屠殺事件的出現
- * 挑戰優越理性的意識形態風行
- * 影音媒介使人不追求畫面的連續性及次序性，時序感減低
- * 新工業模式使舊有的群體斷裂，繼而興起新的個人主義
- * 一個新的聖經權威理論基礎

以上現象顯示現代是「物散東西，中心不濟」，Jodok 認

為我們在後現代面對兩個困境，首先是我們正在質疑肯定性的處境中，為聖經權威尋找新理論。其二是肯定權威在群體中形成，可惜後現代的社會缺乏強的群體。「現代」致力讓個人掙脫各樣傳統的限制，結果造成社會甚少為人類提供群體生活的經驗。Jodok認為為新聖經權威理論需要由一個活生生的信仰群體開始，若教會尊重多元性或差異性，就能為後現代提供一個群體的榜樣：健康地依賴別人是建構真正自主的基礎。所以建構新理論需要以下幾個元素（這也是作者立論的進路）：

1. 理解當代意識的特性
2. 理解聖經的特點
3. 將以上兩者連結，以顯出聖經的功用。

後現代意識的三個特性

首先，後現代缺乏超越性的感覺。現代強調自由和權力，特別是人要從舊有的政治、經濟及社會傳統中釋放出來；人要自主和創造更「合理」的模式，以致將上帝邊緣化甚至驅逐了。人們漸漸缺乏對超越性的領悟，找不到可超越國家、民族、黨派或意識形態的效忠對象。結果人經驗悲劇和痛苦多於釋放和愉快；納粹大屠殺就是一個明證。Jodok認為我們不需要打壓自由，卻需要尋找一些能實質地引導人的超越體。故此所謂「返回聖經」不是返回有關神的教義，而是聖經中可供重建有關神觀念的豐富圖象。聖經需要讓人重新獲得超越性，並且人不用急於證明它。

其次是後現代缺乏「具支撐性的故事」(overarching story)，讓整體社會有向前走的方向感；當人審視事物時，可以將生命與這方向連結。反之，每個人只會從自己喜好的角度看事物，以致生命中的不同事物最終變成不相連的零碎片段。在缺乏意義及人生取向的情況下，「感到美好」就取替了「成為美好」。

而聖經中有關神及其子民的事蹟，就正可幫助人形塑身分(identity-forming)。形塑身分的故事應從聆聽者生存的意義出發，包括對神和宇宙的廣闊視野，而不應單單限於學術所需的歷史文獻和判斷。一個具支撐性的故事不需迴避困難和悲劇，卻能提供一個導向，幫助個人安身立命及向人提供整體意義。後現代所需要的，正是這種可重新奠定人的價值而不傷害人的自由、尊嚴及創新。

最後是人價值的失落。現代假設理性的人能作出正確的選擇。然而事實上理性的人根本無力分辨對錯，甚至乎自己在社會中的角色。Jodok提出納粹德軍不乏知識之士，甚至是傳道人，可是他們就是不能分辨對錯。因此，後現代對現代所宣稱的人類價值漸漸失去信心，結果人很容易在社交生活中傷害別人，相對主義大行其道，人會盲目地啞忍別人的行為，或對別人的道德行為全無立場或不表態。他提出當人運用聖經回應這些後現代的特性時，不應拋出一些現成的答案，可提供一個讓人對話的框架。而聖經本身肯定從神而來的人性，並能夠為信仰或以外的群體提供可參考的行為標準。當基督徒面對社會

時，他們不是要使社會「基督徒化」，而是更「人性化」；信仰群體本身就是社會的實驗室，能為後現代的人提供實踐自身價值的榜樣，但不是要把這些當作普遍性的真理，強加於社會之上。

基督教的回應

Jodok 從三個角度回應後現代意識的特性，第一是從聖經本身的特點，其次是陳明現代聖經權威理論的不濟，第三是強調「先參與、後總結」。

Jodok 在此並沒有集中討論聖經的特點，他只強調聖經中舊約與新約應等量齊觀；不能只從基督事件來詮釋舊約。所謂福音不單止在新約中，也應該從整本聖經裡尋找。

其次，Jodok 提及現代聖經權威的保守觀點與批判觀點都不適合後現代。保守觀點不能真正回應後現代的課題，只是不顧一切地將一些以為絕對的標準放在後現代的社會裡。這種權威性的姿態將聖經限於一個靜態的形式中，但事實上聖經是活潑和創新的 (creative)。同樣，批判觀點也沒有具體地回應後現代社會，固守地強調過去的歷史及文化與現今的差距，只會使人忽略聖經故事的象徵意義。此外，批判觀點背後仍帶著不少現代價值，例如反權威、個人比群體優先、技術取向等，都不能適切地為後現代把脈下藥。

最後 Jodok 提出自己的建議，我認為這是「行動比理論優先」的建議。這並不等於放棄理論，而是容讓理論在參與的過

程中建立。他認為一個主動的後現代聖經權威理論，至少應具備以下三個特點：

1. **實踐比認知優先**：人們不用先接受或明白聖經權威才信主；相反，基督徒應邀請他們參與自己的群體，讓他們嚐嚐基督教的信息。
2. **同建教義**：邀請信徒一同參與重建教義。不應要求信徒接受一套現成的教義，而是讓他們透過查考聖經和分析處境來適切地描述神。
3. **與神同建社群**：強調神對信徒的邀請，強調信徒並非等待一個主導且安排一切的神。對Jodok來說，後現代強調神的同在，不是神的能力。故此，信徒被呼召：不單要見證神，也不單更新社會、參與天國，更需要邀請人成為建設社會的伙伴。

三、赤裸地自我觀照的後現代聖經研究

Collective Writers. "Introduction." In *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective*.

New Haven: Yale University Press, 1995.

這是一本在學術界難得一見的書，十個來自北美的學者以多元溝通的模式，花上四年半時間完成。他們有女有男，來自不同地方，且各帶著不同專業、興趣、立場及風格。過程中有很多困難，特別在探討後現代時，絕不容許有所謂「擺平」各方領袖的情況出現。集體溝通過程乃是一個中介，讓他們透過激辯釐清自己的知識論和實踐理念，這種實踐除了尊重個人的聲音之外，也容許人運用別人的觀點來建構知識。在過程中，成員能感到集體工作的成效較獨立的學術工作更好。個人的偏見與無知會在彼此信任的氣氛中受到挑戰。這種學術工作不單突破了個人獨自沉思的現代研究，也突破了學術的個人主義，將尊重和依賴別人的元素帶進冷冰冰、缺乏人情味的學術界中。對我來說，這書不單是討論後現代與聖經的作品，更是一個後現代的著述極品。

這篇文章是全書的引言，當中作者重申他們寫作的目的、立場和進路。

目的：邁向轉化的聖經閱讀

正如不少後現代學者一樣，作者批評現代的聖經研究以科

學方法來展示歷史真理，當中夾雜著啟蒙運動的理想，排斥閱讀過程的含糊性、不肯定性和偏見，卻全不醒覺其方法進路正受著當代的文化影響。作者期望透過此書為經已轉化的聖經批判學而爭辯，這批判學可以：

1. 認同我們的文化處境乃是與過往傳統美學、知識和政治所標誌的不同；
2. 承擔聖經對文化作出的影響；
3. 從當代的思潮（特別是對「差異」的討論）得益。

The Postmodern Bible 這本書名意味著不同立場的人在「後現代」裡走在一起，共同質疑傳統讀經的方法。這種質疑並不是要排斥現代性，而是希望在其中自省以及有所改變。後現代讀經赤裸地展示出經文產生意義的偶發性及其建構因素，同時以政治及倫理的角度回應那些宣稱非政治化的閱讀。對作者來說，沒有閱讀能擺脫政治和權力，作者並指出這是本書的焦點。在閱讀的過程裡讀者需要回答：你可以知道甚麼？你如何知道？作為一個認知的主體，你如何被塑造？最終誰可以從你所知的獲益？我們必須透過這些問題來反省自己的社會處境和發言的位置（self-reflective reading）。作者以 Alter 與 Kermode 的 *Literary Guide to the Bible* 作為對照。Alter 沒有將女性主義、意識形態批判、心理分析、解構主義等放進正統的批判學中，也沒有提及影響這些哲學/批判方法的意識形態。反之，作者正要提出 Alter 所沉默不表態的，把 Alter 認為是邊緣的看成核心。本書旨在透過向讀者介紹閱讀過程應注意

的元素，讓聖經與當代文化相連。

立場：後現代的界定

作者承認「後現代」的定義繁多，並因人而異。面對過去，後現代並非一個簡單或一元的答案，更不是為了迎向未來而發展出來的一個統一批判立場；它是我們與現代及當代歷史文化相遇中的一個轉化自我理解的途徑。當中我們帶著個人和社會的醒覺，對倫理及政治事件作出回應。在芸芸解說中，J. F. Lyotard 的《後現代》(*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*) 能幫助人調校對後現代的理解。對 Lyotard 來說，後現代狀態可以用三個主要的轉化軌跡來表達：

1. **美學的軌跡**：在藝術及建築方面，後現代較著重作品的建構性質及外在的表達，並消滅傳統對文化的高低分野，和背後不顯眼、沒有表達及言明的前設。
2. **知識論的轉化軌跡**：現代科學藉精神對話、意義理解、理性主體解放及財富創造等大理論來把自己合法化。後現代卻正表達對大敘事 (Meta Narrative) 的不信任，讓我們注意知識產生的社會背景和不同的路徑。作者認為 Lyotard 並非否定現代，只是呈現包括差異性、不肯定性、混亂性及含糊性等的必然特性。
3. **政治的轉化軌跡**：後現代質疑科學世界觀在所強調的普遍性下尋求共識，與打壓異己沒有分別；同時也批判由西方

科技發展出來的支配性。

作者認為所有閱讀策略都是倫理性及政治性的，後現代的洞悉力和社會參與有著唇齒相依的關係。按 Bauman 的看法，「後現代」乃「現代」發展成熟的階段，為「現代」過去作出的預測進行全面審視，並且指出這些預測或結果的缺陷。「後現代」乃是「現代」的自我理解，除了把「現代」從虛假的意識中釋放出來之外，還以新的社會條件把「現代」企圖取消或否定的性質，明顯地建構出來。作者引 Lyotard 所言：「後現代主義並非為現代主義劃上句號，它和現代主義只是存著另一種關係。」

思想進路：不為打倒，只求自省的聖經研究

後現代為聖經研究帶來啟示，在不否定聖經研究的傳統形式下，承認保存這些研究策略背後的不同權力系統（例如學術、知識論及文化等）。作者期望可以為讀者展示後現代讀經的視野，就是帶著自省、容納異己及接受偶然性和差異性來看聖經。

作者認為在歷史批判的聖經研究裡，後現代引發一些令人不愉快的提問：歷史批判學所指的是誰的歷史？這歷史由誰演說？誰賦予這種說法合法性？……他（她）們認為讀者回應批判是後現代與現代聖經研究的分水嶺。由於閱讀與解釋必然帶著個人的興趣、主觀意見、投入，甚至政治傾向，文本被理解的意義和呈現意義的形式，不能與我們的期望分割。這些皆與讀者的性別、種族、所接受的意識形態和所運用的權力有關。

面對這種情況，多位作者合著 *The Postmodern Bible* 一書時，有以下有四個方面的關注：

1. 社會建制、教會及文化等不同的權力系統對寫作的助力或阻力；
2. 受政治傾向影響（接納及排拒）的閱讀；
3. 明顯地指出倫理取向、意識形態、立場、自我批判和自我反省的意識，以及對差異性及多元性的肯定；
4. 在肯定沒有仔細、清晰或完全準確的地圖的情況下，關注聖經與文化的適切性。

就由我們這群帶著偏見的讀者，來決定作者能否有效達到以上的關注吧！

四、在限制中開拓聖經詮釋的想像空間

Glodo, Michael J.. "The Bible in Stereo: New Opportunities for Biblical Interpretation in an A-Rational Age". In Dockery, D.S. ed., *Postmodernism: An Evangelical Engagement*. Illinois: Bridge Point, 1995.

立場

作者 Glodo 的取向並非沒有溝通的逃避主義，也不是犧牲聖經的妥協主義。他對後現代積極的一面保持開放，但仍警覺人的思想總有扭曲的部分。這篇文章集中討論後現代對圖象和社會建構論的偏好（社會建構論指實體的意義並非客觀地存在，而是在於建構它的社會條件）。作者希望透過本文探討福音派釋經者如何面對這兩個課題。當中作者有三個堅持：一、正統的聖經觀；二、聖經詮釋歷史是範式轉移的研究，當舊範式不再適用，加上當時文化的轉變，便促使範式轉移；三、我們需要把聖經及聖經的解釋與歷史群體整合起來。

實體的社會建構與後現代

後現代對「自我」(self) 的看法與現代不同，後現代不再視權威的「自我」為真理最後的仲裁人。另外，根據現代主義，真理是被發現的；但後現代主義認為真理是被創造的，如此便把知識論從基礎主義 (Foundationalism；簡單而言，基礎

主義的基礎是：知識背後具有不變的客觀實體）轉向社會建構論。作者認為，社會建構論和聖經對實體的看法是不能相容的；聖經相信三一神是萬有的基礎。作者接受真理具有多元的理解及解釋，但真理不是多元的；他甚至接受聖經的實體雖是多元的，但不能接受社會建構論所言，多元實體乃是由人建構出來。

後現代對圖象的訴求

隨著理性在語言中失落，圖象運用便漸漸冒昇；為了挑戰理性，後現代偏好圖象。作者強調雖然神是實體的建造者，祂卻運用了大量比喻和圖象來幫助我們理解祂。而聖經所指向的一個超越且終極的實體，卻不是透過自然能直接理解的。雖然某些人以為實體由比喻形塑而成，因而拒絕承認客觀且絕對的真理存在的可能性，但作者認為真理的相對性是相對於三一神而言的，當祂使用比喻時，一切皆指向真實。

作者認為福音派需要開展一條敏銳於圖象的進路(a metaphor-sensitive approach)，將真實(real)與真理(true)看為同義，並在不放棄真理的前題下，相對於真理(What is true?)，多強調真實(What is real?)。對於喜愛圖象和抗拒文字的后現代人來說，這進路可游說他們，讓他們與命題式真理接連起來。這進路的另一好處是補足命題式的釋經進路；在平衡圖象與命題的情況下，詮釋學能夠帶出更全面的真理觀。

Babin 的「立體聲宗教教育法」

Babin 認為印刷術在基督教興起時扮演著了重要的角色，但現在影音事業發達，使出版業面臨身分危機，影音媒介能有效地表達福音嗎？Babin 認為影音形式不單是溝通方式，也是信息。對他來說影音與文字並不是對立的，我們可透過兩個框架來說明兩者的分別和關係。

Babin 第一個框架是「地台—外形」(ground-figure)。「外形」所指的是我們注意的事物；而「地台」則是承托著外形的一切，例如在講道中，「外形」是所用的字眼、題目、分題和重點等；「地台」是聲線、手勢、表情，甚至整個崇拜程序和教會群體。正如耶穌強調福音群體，作者指出教會群體是聖經詮釋的重要元素。若我們認同「比喻」影響我們存在的建構，和「地台」在溝通中的主導角色，那麼宣講就不限於言說的修辭「外形」上了。

Babin 第二個框架是「筆劃—調校」(alphabet-modulation)。「調校」的語言是「地台」的語言，集中以感性和經驗為取向，強調與聆聽者交流，且以他們的歸屬感和安全感為優先。反之「筆劃」強調「說」比「聽」優先，文字是「筆劃」的主要媒介。「調校式」的教會著重外觀、裝修、佈置、音樂和禮儀等；相對地，「筆劃式」教會的設計則偏向簡單、燈光明亮，講台放置在中央和講道時間較長等。

Babin 強調一個立體聲的進路，就是在「地台」與「外形」、「筆劃」與「調校」之間作平衡。

聖經詮釋中的圖象與文字

Glodo 認為將聖經內文字和圖象混合的特性，與 Babin 的框架類比，便能打開一個後現代運用聖經的機會。他指出，雖然十誡禁止人將神偶像化，但新舊約卻大量運用圖象。特別在基督裡，文字 (logos) 與圖象 (icon) 乃是被統一的，基督是道也是神的形象。接受聖經為圖文並用後，作者提出以下實踐的取向：

1. 我們應關注過去福音派慣於質疑想像，和過於側重命題而忽略圖象的不平衡現象；
2. 在聖經詮釋裡，文字與圖象應該有互動的對話；
3. 基於神是圖象的創造者，以及祂要求我們運用祂所賜的想像力，故聖經詮釋者需要滿有想像力；
4. 我們需要將對圖象敏銳的進路應用在敬拜之中，這是聖禮與聖言的互動，讓人參與在語言與圖象的對話中；
5. 我們需區分上列運用與後現代的社會建構論。

最後作者提出想像性詮釋學，想像必須被歷史—文化方法和正統神學所規範；換言之，影像是需要的，但卻要有界限。筆者認為，我們為何怕想像超越界限呢？為何不讓假設的界限與所想像的對話，以致一方面可以糾正想像，另一方面可以改變界限呢？既然相信神賜人想像力，在依靠祂的前設下，何不讓想像自由飛翔呢？再者，因為人的有限，想像也是有限的，只要承認想像的限制，便用不著憂心人們會自以為是那樣「亂飛」了。即使要設立界限，筆者認為愛與謙卑比命題，甚至教義更為重要。

五、轉向不追求肯定性的想像

Brueggemann, Walter. "Funding Postmodern Interpretation." In *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*. Minneapolis: Fortress, 1993.

Brueggemann (以下稱布魯格曼) 落筆背後有兩個前設：解釋深受處境文化影響；西方文化正經歷劇烈的轉變。他認為，西方的信仰詮釋者還沒有準備好回應以上的挑戰。此文的目的乃從理論及宏觀的角度簡述文化的轉變，就是現代性(modernity)的問題和後現代主義的出現，並指出實踐基督教事工時應考慮的因素。

1. 現代性的緣起 (所有分題為筆者所加)

中世紀教會的整合和政治的專權，使「意義」和「權力」都被統一起來。「意義」是指當時建構神學的一套被人信賴的符號語言；「權力」就是合法地管制政治和經濟的能力。兩者對應著的是「肯定性」(certitude) 和「管治性」(domination)。但隨著宗教改革開始，教會解體及政治不穩，肯定性和管治性漸漸失落。在社會不安、意識形態混亂的情況下，笛卡兒的學說漸漸冒起。在此，布魯格曼引述 Stephen Toulmin 的 *Cosmopolis* 作為這歷史觀點的解說。

他又引述女性主義者 Susan Bordo 的 *The Flight to Objectivity*。Bordo 描繪笛卡兒所處的文化世界正受著因「失去母親」而帶來的焦慮所困擾。笛卡兒的進路並非要找回「母親」，而是走進一種與外界分離的個體意識之中。這個新領域容許自我 (self) 成為一個理解外在世界的絕對標準 (參考點)。這進路使客觀性成為知識的根基，擺脫外在形式對純理性的追求，並把孕育生命的身體和大地女性化、物化。Bordo 認為這是一種結連客觀性和權力的男性主導文化。布魯格曼肯定 Bordo 的看法，認為現代性對男性取向非常肯定，且鼓吹知識霸權。強調客觀性和自我抽離的文化不單廢去傳統，並對如母親般的大地加以操控。在現代的社會裡，知識由口頭的形式轉向書寫形式，由獨特性轉向普遍性，由局部領域 (local) 轉向永恆；或者真知識的特性就是書寫、普遍、全部和永恆。現代性就是由不安全的威脅轉向充滿自信和安全感。布魯格曼指出，過去神學詮釋依從這種模式，一方面指向一個絕對又確保肯定性的系統，另一方面按著歷史批判來尋求文本背後的事實，卻忽略了文本本身。

2. 現代性的逆轉

雖然「現代性」令人充滿自信，然而在現實生活裡，所謂肯定和操控能力像中世紀的「意義與權力」的命運那樣漸漸失效。現代性出現了逆轉，知識由書寫形式回到口頭形式、普遍性回到獨特性、全部回到局部、永恆也回到片段裡。布魯格曼

引述 Langdon Gilkey 提出四個明顯的逆轉事實：

- a. 科技性 (know-how) 知識並不能為人帶來美好生活，反而導致含糊和威脅。
- b. 啟蒙運動應許的和平政治夢想爆破，同時意識形態的操控帶來壓制。
- c. 宣稱將剷除罪惡並不斷進步的救贖歷史觀幻滅。
- d. 世界多元宗教對西方一元宗教及其支配性作出質疑。

針對現代所強調的，布魯格曼引述四個學者來說明客觀的肯定性正受到質疑及出現危機。T. Kuhn 指出科學知識並不是直線累積的，而是群體性範式 (paradigm) 的轉移。M. Polanyi 指出知識有著個人信念的元素，並非絕對客觀。R. Rorty 認為所謂的「客觀」只是個別群體的共識，並且這些群體往往只佔少數。最後 Lyotard 強調知識只有局部的故事，並沒有統一的「大故事」(grand story)。作者並非全面同意以上的引述，只是強調我們已經身處一個嶄新的詮釋處境之中，並要求和容許教會的詮釋者對以歐美白人男性為中心的神學和事工作出反省。他建議幾個重要的取向，分別是：

- a. **認知處境化**：知識的建構不能抽離於認知者並他所在的處境。
- b. **局部的處境**：強調普遍性就是忽略了處境，明確知道自己只在局部之中，便不會宣稱掌握全部真理。
- c. **知識多元性**：不以客觀性為操控工具，來打壓不同的聲

音。

布魯格曼澄清他並非要廢棄客觀性，只是反對客觀主義；其次他指出相對主義所帶來的威脅絕不過於客觀主義的禍害。在兩者中間，他採取透視主義（perspectivism），即世界乃由不同的觀點理解和建構而成，任何一種透視都不能被實證和絕對化。換言之，教會從宣稱客觀性的霸權逆轉至強調處境化和局部化的透視之中。當中牧養要擺脫西方白人男性的殖民主義色彩，以神的受苦來取代以往所強調的大能，以及反省我們讀經的方法。

3. 引入想像力

從霸權轉向透視，布魯格曼把後現代看為基督教事工的一個機會。尤其在語言方面，我們需要從尋找確定性轉為想像。想像是一種思考的能力，能夠以另類的描繪和實踐進入我們習以為常的世界。這決不是理性與感性二元對立下，向感性一面倒的結果，乃需要全人才能達致的。他引用最近的著作，來說明想像是一個富有價值和權威的實踐的方法知識論。

a. Mary Warnock 的 *Imagination* 為想像作為一個知性選擇提供了歷史的描述。她指出教育的目標是培育想像力並使之合法化。

b. Garrett Green 的 *Imagination God* 認為聖經不是提供系統性神學的原料，而是實踐想像的塑材。Green 視聖經中的「像」（as）為想像性，乃相對於事實的一種信仰實踐。想像能

顛覆人們「想當然」以及接受被灌輸而不批判的慣性。

c. David Bryant的*Faith and the Play of Imagination*提議想像不單是「看為」(see as)，也是「作為」(take as)，這樣將想像置於一個更主動和建構性的位置。凡有力的語言或贊同的動作都具有建構性的「作為」。

d. Richard Kearney的*The Wake of Imagination*建議倫理思想不再是絕對或實證的描述，而是想像的行動。我們先要領會想像的批判性和詩意，接著才討論倫理性。

e. Maria Harris的*Teaching and Religious Imagination*提出在想像的主題下，教育應敢於冒險、樂於照顧、勇於開步、善用時間和形塑圖象。同樣布魯格曼認為神學不應只空對無物地作出絕對的宣稱，現實生活也不應再被固定地劃分為不同的範疇，分配在不同的神學類別之中，卻應為一個不斷創新和建構的過程，其中想像扮演著重要的角色。

4. 想像力的運用

布魯格曼的知識論前題是「認知的本質是想像」。現代世界的圖象是一個以西方男性白人主導的殖民霸權，而且是想像出來的。這個世界已到了不能再支撐的地步，這表示現代性所想像的正經歷失敗，這也是我們事工的處境。取而代之的是後現代的想像，作出不求肯定和不存野心的局部宣稱。這種想像與其他不同的想像並列互動，彼此不分優劣。布魯格曼由此澄清他的主題不是後現代想像，而是資助後現代想像 (funding

postmodern imagination)。這表明世界並非由我們獨力建構，我們只能參與其中，作出資助；提供零碎片面的材料來想像新世界，讓人們以新的姿態或組合走在一起生活。在努力資助的過程中，教會需要謙卑和自省。

布魯格曼認為進行禮儀和宣講的聚會，不應傲視人群、獨白獨大，而讓人領受新的事物或更新舊的事物。新的或更新的事物同時資助和孕育著一個「互際想像」(counterimagination)。這種想像的出現不一定認同會眾背後的假設和社會偏向，乃是為會眾提供另類的角度來觀看世界。同樣，牧者不宜盲目追隨周遭的政治、經濟、體制和文化潮流而宣講，他應按聖經文本發聲。至於教會群體如何資助後現代想像，布魯格曼則以心理治療來類比，說明：

a. 資助想像猶如治療性的會談，所談的不是大系統的課題，而是生命仔細的片段。其中用心聆聽並加以累積，便可對生命產生新的體驗和認識。

b. 正如治療師不需要知道所有的事情，牧者面對零碎的表面講述，也需忍耐和忠心地工作。

c. 治療的重點在於讓受治療者不穩定的思緒呈現，太冷靜的人難以進入治療之中。相對於教會傾向穩定的習慣，牧者則需要運用一些容易令人發怒及尷尬的經文，來引發會眾的想像。

若希望在聚會中引發後現代想像，布魯格曼指出我們需要明白牧者與會眾同是有限的人，惟一不同的是，他需要透過聖

經宣告一個與會眾習以為常所不同的另類世界。牧者亦需要尊重會眾，給予他們空間與他們內在的自我相遇。牧者不是惟一提供想像材料的人，他在聚會中需要先全心全意地聆聽，然後才更有力地宣講經文。布魯格曼投訴傳統聚會過分集中在教義和道德的討論上，使人在其中不能轉變。他認為聚會需要引發一個新的世界、新的自我和新的將來。每次可能只有點滴的時間、片段的經文、一個神蹟、一首詩（歌）、一個醫治……但日漸積少成多，可促成一個嶄新的整體。